ĪŚVARAKṚṢṆA

Sāṃkhyakārikā

PAOLO BORINGHIERI · TORINO

Enciclopedia di autori classici

diretta da Giorgio Colli

45

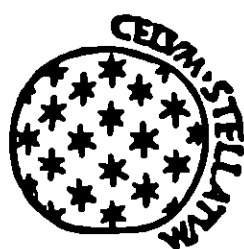
Introduzione di Raniero Gnoli

Traduzione di Corrado Pensa

ĪSVARAKṚṢṆA

SĀṂKHYAKĀRIKĀ

CON IL COMMENTO DI GAUḌAPĀDA

EDITORE BORINGHIERI

INDICE

Le Strofe del Sāṃkhya, qualora siano disgiunte da commenti, occupano soltanto poche pagine. Ma non per questo sarebbe giusto considerare l'opera come un sommario disegno del Sāṃkhya. Ci troviamo infatti davanti a qualcosa di piú che una semplice sinossi, dal momento che ogni strofe non che limitarsi ad indicare e ad accennare, racchiude in sé, grazie anche alle capacità sintetiche peculiari del sanscrito, un concetto ben definito. Si avrà perciò una forma estremamente concentrata conseguente a una volontà di esprimere in pochi versi un'intera visione del mondo; tale forma, pur riuscendo giovevole agli antichi maestri per l'apprendimento mnemonico, importa, d'altro canto, una certa oscurità, capace di rendere piú o meno infruttuosa la lettura delle sole strofe. Di qui la grande varietà di commentari fiorita attorno a quest'opera e di qui la necessità per noi di presentare, oltre a quella delle strofe, la traduzione di un commento che le chiarisca. Naturalmente il commentatore, per il fatto stesso di introdurre delle interpretazioni, può avere un ufficio determinante, onde spesso il suo nome risulta legato all'opera commentata

non meno di quello dell'autore. Nel nostro caso, per esempio, Vācaspatimiśra intende passaggi o intere strofe diversamente da Gauḍapāda, cosicché il binomio Īśvarakṛṣṇa-Vācaspatimiśra sarà ben distinto dal binomio Īśvarakṛṣṇa-Gauḍapāda, venendo a costituire, l'uno e l'altro, come due unità diverse. In considerazione appunto di tale carattere di unità ci è sembrato preferibile a una illustrazione generica che tenesse presenti i vari commenti, offrire la traduzione di un singolo commento. Un commento lungo, abbondante in riferimenti ad altre dottrine, come quello di Vācaspatimiśra, avrebbe rappresentato una difficile lettura per chi non conosce i sistemi filosofici indiani, resa greve, inoltre, dalle molte indispensabili note. Il commento di Gauḍapāda è viceversa scarno, essenziale e nel complesso chiaro, anche se talvolta può patire di eccessiva concisione e se talaltra può presentare punti oscuri dovuti in parte, forse, a errori testuali. Manca purtroppo il commento del commento (frequentissimo in India) che è in questi casi di grande giovamento per accertare il pensiero del commentatore. Tuttavia le occasioni che ce ne fanno rimpiangere l'assenza sono poche. Certo, la lettura del testo di Īśvarakṛṣṇa-Gauḍapāda potrà al principio apparire ostica. Si vedrà però in seguito, procedendo e approfondendo, che l'opera è una perspicua descrizione di cose e concetti non suscettibili di confusione, vale a dire di quella cosmologia, di quella sorta di visione scientifica del mondo che è il Sāṃkhya. E se, ad esempio, possono riuscire stancanti o dispersive le continue enumerazioni del meticoloso Gauḍapāda, bisogna tuttavia pensare che il filosofo non fa che mostrarsi perfettamente consono a quello "spirito di enumerazione" connaturale

al Sāṃkhya (cfr. introduzione) oltre che tipico della speculazione indiana in genere.

La traduzione, intendendo rispecchiare per quanto possibile lo spirito del testo, ha conservato per intero tali enumerazioni, anche se ripetute. Sono stati omessi solamente i brevi cenni di esegesi grammaticale che in italiano non avrebbero avuto senso (cfr., ad esempio, l'inizio del commento alla strofe 10: "heturasyāstīti hetumat upādānaṃ, hetuḥ, kāraṇaṃ, nimittamiti paryāyāḥ" che vale: "hetumat è ciò che ha una causa; upādāna, hetu, kāraṇa e nimitta sono sinonimi"). Al fine poi di evitare superflui anticipi del commento, non si son fatte aggiunte tra parentesi per la migliore intelligenza delle strofe. Tanto in queste quanto nel commento si è seguíto un criterio letterale giudicando gratuito ma soprattutto inutile il tradurre con qualche libertà i passi di sapore piú schiettamente orientale e quindi piú astrusi per il lettore "barbaro". Non è conveniente tentare di conferire dimensioni e colori propri del nostro mondo ad una sfera di cultura che si articola su presupposti affatto diversi da quelli occidentali. Senza pensare che la differenza tra le due civiltà — come fu tante volte detto — lungi dal suscitare rammarico, dovrebbe essere incentivo di speciale interesse, testimone com'è della possibilità di impostare e risolvere in modi nuovi i costanti quesiti dell'uomo. Quasi un concentrato, per dir cosí, di tale diversità è la terminologia del Sāṃkhya ove trovano denominazioni concetti e categorie in varia misura a noi estranei. Tradurre, in questi casi, equivale piú che mai ad una approssimazione. Un esempio tipico è la parola vikāra la cui traduzione "prodotto" rende solo una parte del concetto implicito nel vocabolo sanscrito (cfr.

introduzione). "Elementi costitutivi" in luogo di "qualità" mi è sembrata traduzione piú adatta al senso che la parola guṇa assume nel contesto del Sāṃkhya. Gli unici termini lasciati in sanscrito sono sattva, rajas *e* tamas: *il significato di ciascuno di questi, intraducibile con un solo sostantivo, insieme con le loro funzioni è illustrato nell'introduzione di Raniero Gnoli, del cui aiuto e del cui consiglio mi sono giovato per questo lavoro: a lui vada pertanto la mia profonda gratitudine.*

C. P.

Anticipazioni piú o meno cospicue della dottrina del Sāṃkhya si rintracciano già nelle *Upaniṣad*, soprattutto nella *Śvetāśvatara* in cui, a cominciare dalla parola Sāṃkhya, compaiono molti termini indicanti le principali categorie del sistema. Sparsi cenni piú estesi e dettagliati offrono i *Purāṇa* e, segnatamente, il *Mahābhārata*. Prima espressione sistematica del Sāṃkhya della quale si abbia certa notizia è lo Saṣṭitantra, la cui attribuzione a Pañcaśikha non è concorde; tale testo è citato come fonte nell'ultima delle *Strofe del Sāṃkhya*: perciò Īśvarakṛṣṇa che lungi dall'essere il fondatore del sistema è piuttosto il raccoglitore di una tradizione, non si sarebbe rifatto — come taluno potrebbe pensare — a tradizioni prevalentemente orali, sibbene a una tradizione in parte o del tutto fissata in un'opera precedente.

Risalendo nel tempo la linea spirituale (*sampradāya*) dei maestri del Sāṃkhya, cosí come ci viene tradizionalmente consegnata, incontriamo, prima di Pañcaśikha, sopra nominato, Asuri; precedente a quest'ultimo e primo della serie, Kapila. Mentre però l'esistenza di Pañcaśikha appare variamente suffragata da citazioni di suoi passi trovate presso altri autori, nulla si può affermare intorno a Kapila ed Asuri. Oltre a questi tre, dei quali direttamente si occupano le *Strofe del Sāṃkhya* (cfr. la strofe 70), molti altri sono i nomi di maestri del Sāṃkhya reperibili nei vari testi: la loro storicità e la loro identificazione sono tema di una discussione tuttora aperta e solo in parte componibile, data la scarsità delle informazioni. Di Sanaka e degli altri, ad esempio, citati nel commento alle prime strofe possiamo dire di non saper nulla.

Le *Sāṃkhyakārikā*, o *Strofe del Sāṃkhya*, costituiscono il piú antico testo della scuola che noi possediamo. Si può datare attorno al quarto-quinto secolo in forza del *terminus ante quem* posto dalla traduzione cinese delle strofe — per parte del buddhista Paramārtha — avvenuta verso il 560 d. C. Insieme con le strofe è tradotto in cinese un commento; tale commento è stato identificato con un commento in sanscrito recentemente scoperto, la *Māṭharavṛtti*. Da molti però l'identificazione è respinta, come viene altresí respinta, di conseguenza, la datazione (sesto secolo) attribuita alla *Māṭharavṛtti*. Anche il commento di Gauḍapāda, quanto a dubbiezza di data non eccepisce; tuttavia nell'opinione di molti la sua composizione oscillerebbe tra il sesto e l'ottavo secolo. Commento vasto e complesso è quello di Vācaspatimiśra, la *Sāṃkhyatattvakaumudī*, del nono secolo. È perduto il *Rājavārtika*, attribuito al re Bhoja (undicesimo secolo). Altri commenti sono la *Yuktidīpikā* e, di minore importanza, la *Jayamaṅgalā*. Il secondo classico testo della scuola è rappresentato dai *Sāṃkhyasūtra*, opera di Kapila secondo la tradizione, ma in realtà assai piú recente: il Garbe lo data al quindicesimo secolo. Prima Aniruddha (*Sāṃkhyasutravṛtti*) e quindi Vijñānabhikṣu nel sedicesimo secolo (*Sāṃkhyapravacanabhāṣya*) lo commentano: dei due commenti il maggiore è l'ultimo. Da citare infine il *Tattvasamāsa*, opera tarda di carattere riassuntivo.

Del Sāṃkhya, in ragione della sua grande importanza nell'ambiente della scolastica indiana, si dà un'ampia bibliografia.

Per una trattazione generale si vedano le principali storie della filosofia indiana: G. Tucci, *Storia della filosofia indiana* (Bari 1957); L. Renou e J. Filliozat, *L'Inde classique*, vol. 2 (Parigi-Hanoi 1953); H. von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder: Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*, Stoccarda 1949 (trad. francese: *La philosophie indienne*, Parigi 1951); S. Das Gupta, *A history of Indian Philosophy*, vol. 1 (Cambridge 1932-1955); E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, vol. 1 (Salisburgo 1953-1956); R. Grousset, *Les philosophies indiennes*, vol. 1 (Parigi 1931). L'opera di M. Eliade, *Le Yoga, Immortalité e Liberté* (Parigi 1954), oltre a contenere un'ottima introduzione al Sāṃkhya, ne offre altresí la bibliografia particolare. Ricordiamo qui le seguenti opere d'insieme: R. Garbe, *Die Sāṃkhya Philosophie: eine Darstellung des indischen Rationalismus* (Lipsia 1917); A. B. Keith, *The Sāṃkhya system* (Calcutta 1924); P. Martinetti, *Il sistema Sāṃkhya* (Milano 1897) e alcuni articoli fondamentali: Takakusu, *Sāṃkhyakārikā étudiées à la lumière de la version chinoise*, "Bulletin de l'École Française de l'Extrême Orient", vol. 4, pp. 1-65, 978-1064 (1904); E.

Frauwallner, *Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhyasystems*, "Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie", II, 1958.

Numerose le edizioni e le traduzioni delle strofe, tra le quali: S. Shāstri, *The Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa, with an Introduction, Translation and Notes* (University of Madras, 1930); traduzioni di T. Coolebrooke (Londra 1837), J. Davies (Londra 1881; 2ª ed. Calcutta 1957), R. Garbe (Lipsia 1891). Il commento di Gauḍapāda è stato edito e tradotto da H. H. Wilson (Londra 1836). Da ricordare inoltre di Ganganatha Jha, *The Tattvakaumudī, Vācaspati Miśra's commentary on the Sāṃkhyakārikā*, translated into english... (Poona 1934; 2ª ed. 1957). L'edizione principalmente seguíta per questa traduzione è quella di H. D. Sharma, *The Sāṃkhya Kārikā, Īśvarakṛṣṇa's Memorable verses on Sāṃkhya Philosophy with the Commentary of Gauḍapādācārya*, critically edited with Introduction, Translation and Notes (Poona 1933).

Per la trascrizione dei nomi sanscriti si son seguite le norme in uso (vedi, di questa stessa collezione: Abhinavagupta, *L'essenza dei Tantra*, a cura di R. Gnoli e *Upaniṣad antiche e medie*, vol. I, a cura di P. Filippani-Ronconi). Le vocali ed i dittonghi hanno lo stesso valore che in italiano, eccetto la *ṛ* e la *ḷ* che vengono articolate come le corrispondenti linguali continue (r, l), senza l'appoggio di una vocale (cfr. il serbo-croato *srce, crna*, eccetera). La lunga "–" indica che la pronuncia della vocale dura due tempi.

Per le consonanti, si tengano presenti le seguenti avvertenze: la c è sempre pronunciata come la ci italiana (quindi *ācamati* va letto aciamati); la *j* come la gi italiana (*jana*, pron. giana); la g è sempre pronunciata dura, anche prima di e ed i (*giri*, pron. ghiri); *ś* ed *ṣ* sono rispettivamente la sibilante palatale e linguale, che vanno pronunciate approssimativamente come l'italiana sci (*upaniṣad*, pron. upanisciad; *śakti*, pron. sciakti, eccetera); la *y* altro non è che la i precedente una vocale e come tale va pronunciata (yoga, pron. ioga; *yajur*, pron. iagiur, eccetera); l'*h* va pronunciata come in inglese ed in tedesco o come nel vernacolo toscano la c dura di casa, baco; le nasali *ṅ*, *ñ*, *ṇ* altro non sono che la nasale n colorita da una seguente gutturale (*k, kh, g, gh*), palatale (*c, ch, j, h*) o linguale (*ṭ, ṭh, ḍ, ḍh*): quanto alle linguali accennate, esse debbono venir pronunciate con la lingua tangente l'arco palatale, come il siciliano *beḍḍa*, il calabro *cuṭieḍḍu* e il sardo *casteḍḍu*; la *ṃ* è una sonante nasale indistinta che rende mugolata la vocale precedente. Le aspirazioni *kh, ch*, eccetera, vanno lette articolate separatamente come l'inglese ink-horn.

Introduzione

Alcune idee ed associazioni di idee sono destinate ad avere una fortuna che trascende gli stessi sistemi e gli autori di questi, da cui sono state immaginate ed ordinate; esse godono di una specie di vita autonoma e diventano il nucleo verso cui in qualche modo verge e cospira la varia tensione di un'intera cultura. Tale è stata, per esempio, in Occidente la distinzione tra materia e forma, tale per l'India la diade uomo o anima e *prakṛti*. La concezione di una materia infinita, mutabile, mobile e di una forma immobile finita, — ma che qui si può realizzare e concepire proprio per mezzo di questa finitudine, senza di cui non è che ombra vana, — non è di quelle che si esauriscono nell'àmbito di un sistema chiuso di idee, ma variamente pensata ed elaborata costituisce uno dei centri fondamentali della stessa cultura occidentale, non solo da un lato intellettuale, ma anche sentimentale. Se uno potesse immaginare un'idea vivente di vita propria (e c'è a questo proposito un passo assai bello di Goethe) di cui le varie contingenze storiche non fossero che la veste necessaria e peribile ad un tempo, questa concezione ce la vedremmo continua-

mente apparire davanti da Aristotele a Plotino, da Damascio a Spinoza, da Giordano Bruno fino al Romanticismo.

Una cosa simile può, come ho accennato, dirsi in India a proposito della *prakṛti* e del *puruṣa*. *Prakṛti* è una parola difficile a tradurre. Costituita dalla parola *kṛti* — che viene dal verbo *kṛ*, fare — e dal prefisso *pra-* essa si potrebbe definire un po' come la base operante ed inesauribile di tutto il mondo del divenire, nel suo duplice aspetto fisico e psichico. La *prakṛti*, questa sorta di *natura naturans*, è la "base", la "radice", l'elemento immanifesto e principale che costituisce il fondamento ineliminabile del vario manifestarsi delle cose, attraverso le quali si esprime, ma con nessuna delle quali si identifica e fissa. Tale manifestazione dell'essere deriva, secondo questa concezione, da una rottura di equilibrio o, meglio, di tensione equilibrata. L'equilibrio dei tre elementi costitutivi o qualità da cui è costituita la *prakṛti* ad un certo punto si rompe (e le cause di questa rottura son varie secondo i sistemi), e la *prakṛti*, da quiescente ed egualmente riposata in se stessa che era, comincia ad evolversi in un vario numero di stati allotropici o metamorfici (*vikāra*). Questi stati allotropici, che abbracciano tutto quello che fenomenicamente ci appare come mente, come sensi, come elementi grossi e via dicendo, non rappresentano, naturalmente, nulla di stabile o di definitivo, ma, generatisi dalla *prakṛti*, ritornano, non appena cessi la spinta che da essa li ha fatti emergere, dentro di essa. Questo movimento della *prakṛti* non ha principio nel tempo — il tempo e lo spazio non sono se non due fenomenizzazioni di essa — ma è da sempre e sarà sempre ed ovunque. Matrice immensa di tutto

quello che esiste, le cose sono da essa generate solo per essere poi in essa riassorbite. Creazioni dunque e riassorbimenti senza fine. Nascita e rinascita.

La *prakṛti* da una parte, il *puruṣa* dall'altra. Il *puruṣa* — *puruṣa* che significa uomo, persona, è un termine passato a significare nella terminologia di vari sistemi antichi dell'India, il centro stesso della persona, dell'uomo, liberato da tutto quello che, avventizio e caduco, esso veramente non è — è l'altro piano, l'aldilà, l'innato, senziente ed inattivo centro di noi stessi, contrapposto alla mobilità, insenzienza ed attività incessanti della *prakṛti*. Il legame che corre tra questi due princípi opposti, la cessazione di questa confusione, tale in breve l'argomento del Sāṃkhya, e, in fondo, di tutta la metafisica indiana.

Questa duplice concezione ha animato, come ho detto, tutto il pensiero dell'India, ed il Sāṃkhya classico, lungi dall'esaurirla, non è altro che di essa il piú esatto e splendido ed a volte pedante avvocato. Tale concezione la troviamo in realtà adombrata in certe *Upaniṣad*, la leggiamo nei *Purāṇa* e la ritroviamo infine nella maggior parte della mistica indiana. Ovunque, insomma, si sia manifestata l'esigenza di ordinare il mondo che ci circonda si è affacciata la distinzione in due princípi fondamentali, *prakṛti* e *puruṣa*, *māyā* e *brahman*, *saṃvṛti* e *paramārthasat*, i quali tutti, con diverse e talvolta piú affinate modulazioni, rivelano in fondo quello stesso spirito e forma di mente che inventò piú anticamente le piú corpose immagini di *prakṛti* e di *puruṣa*. Se dal campo della speculazione metafisica, ci avviciniamo poi a quello della psicologia dell'estetica o alle manifestazioni d'arte vere e proprie, l'orizzonte non cambia di

molto. Tutti i sentimenti che muovono l'uomo (dice Bharata, il grande maestro della teorica del Teatro), ossia l'ira, il timore, l'amore, eccetera, derivano da un sentimento unico fatto di pace e di equilibrio interiore: da esso emergono, e in esso, cessata l'occasione che li ha chiamati fuori, ritornano. Non altrimenti, anche se l'arte dell'India può parlare, come ogni arte, anche a chi non conosca appieno il contesto storico e culturale in cui si è sviluppata, non si può, se si vuole intenderla veramente, prescindere da quest'idea della *prakṛti*. La ridda di forme, talvolta abbozzate appena, districantisi sinuosamente dalla pietra, che affollano per esempio le rocce di Māmallapuram o decorano i templi di Khājuraho con un senso cosí voluttuosamente vivace del precario e del provvisorio, è una illustrazione mirabile di questa concezione che vede in tutte le forme visibili solo una frattura di un equilibrio primordiale, quello della *prakṛti*, di cui esse non sono che gli aspetti ed in essa ritorneranno. Di tanto in tanto un asceta, quegli asceti scarniti, rosi dal sole, testimoni lucidi ed indifferenti del divenire, quasi un'allusione, come quello della penitenza di Arjuna, a Māmallapuram, all'altro piano, a questo stato di immota senzienza, variamente chiamato *brahman*, *nirvāṇa* e via dicendo, che non nega tuttavia anche la vita piú vivace e erompente, ma che in mezzo ad essa e non distrutto da essa si invera.

Se il sistema del Sāṃkhya non è dunque la formulazione unica di questa concezione, ne è però la piú precisa e scolastica, come, del resto, indica il nome stesso di Sāṃkhya, che, — accanto al significato di ciò che si basa sulla riflessione, sulla meditazione (in contrap-

posizione collo *yoga*, ossia l'arte della realizzazione pratica), — ha anche il senso di ciò che si basa sul numero, ossia su di una enumerazione o classificazione. Classificazione, in effetto, precisissima, la quale, come si è detto, mette capo ai due diversi princípi o hocceità (*tattva* è una formazione astratta dal pronome *tat*, che significa "questo") chiamati *prakṛti* e *puruṣa*. Il mondo fenomenico, nei suoi due aspetti fisico e psichico, non è altro che il frutto di un'evoluzione (*pariṇāma*) di questa *prakṛti* o natura originale, la quale, in virtú di una forza intrinseca, divorzia dal suo stato di tensione equilibrata e si evolve in una serie di stati o princípi intermedi — si tratta in realtà di stati allotropici o metamorfici, *vikāra*, della natura — limitati dal Sāṃkhya al numero di ventitré. Tali princípi, gerarchicamente ordinati, si possono dividere in quattro grandi gruppi, costituiti rispettivamente dai tre sensi interni, dai dieci sensi di percezione e di azione, dai cinque elementi sottili e dai cinque elementi grossi. Cominciamo dal primo gruppo. Il primo stato allotropico della *prakṛti* è la cosiddetta *buddhi* o mente. La *buddhi*, materiale ed insenziente come la *prakṛti*, è una realtà complessa, nella quale si possono distinguere due aspetti diversi, di cui mentre l'uno consiste nella funzione discriminatrice (decisione o giudizio) esercitata sia riguardo ai princípi a lei inferiori sia riguardo alla *prakṛti* a lei superiore, l'altro consiste invece in tutti i vari moti dell'animo — ira, dolore, amore, eccetera — quanto a dire in tutta la varia macchina della psiche. Il principio che viene subito dopo la mente è l'*ahaṃkāra*, ossia l'organo o il senso fattivo dell'io. L'*ahaṃkāra*, il quale è un evoluto della mente, è l'elemento responsabile della varia asso-

ciazione dei nostri dati percettivi ad un io e ad un mio, in altri termini, al nostro pratico desiderare. Tale associazione delle cose che ci circondano ad un io e ad un mio è una presunzione erronea, *abhimāna*, una sovrapposizione illusoria, *adhyāropa*, che il seguace del sistema deve, alla fine, superare. Ma di questo piú avanti. Tutta la successiva evoluzione dei princípi dipende dall'*ahaṃkāra*. Di là dall'io e dal mio, sono pensate essere solo la mente e la *prakṛti*. Tutto quello che viene dopo è sotto l'influsso dell'io, del nostro particolare "egotismo" o egoismo, stato allotropico e prodotto ad un tempo di questa realtà fattiva dell'io, cioè dell'*ahaṃkāra*, il quale, secondo la diversa colorazione e quasi complessione che assume, dà direttamente o indirettamente origine al senso interno, ai sensi, ai cinque elementi sottili ed ai cinque elementi grossi. Ma quali sono gli elementi responsabili di questa diversa colorazione? Tali elementi sono i cosiddetti *guṇa*, cioè le tre qualità o elementi costitutivi della *prakṛti*. La *prakṛti* è caratterizzata, in effetto, da uno stato di tensione equilibrata di tre diversi elementi, di cui l'uno, *sattva*, leggero, luminoso e piacevole, il secondo, *rajas*, mobile, dinamico e doloroso e il terzo, *tamas*, inerte, ottuso ed ostacolatore. Questi tre elementi o modalità non sono, naturalmente, come la *prakṛti* che da essi è composta, circoscritti al mondo fisico, ma si estendono anche alla nostra psiche, quanto a dire, a tutto quello che esiste, trattine, naturalmente, i vari *puruṣa*, di cui parleremo piú avanti. A seconda dunque che nel senso dell'io o *ahaṃkāra* predomini questo o quello di questi tre elementi, si evolvono da esso i successivi princípi o stati allotropici che costituiscono quanto resta del mondo fenome-

nico; e, precisamente, quando in esso predomina *sattva*, nascono i dieci sensi di intellezione e di azione, che, aggiuntovi il senso interno o *manas* che ne mette in relazione i vari dati e li trasmette alla mente, fanno undici, mentre, predominando in esso *tamas*, nascono i cinque elementi sottili (suono, colore, odore, sapore, tatto) che dànno a loro volta origine ai cinque elementi grossi. Tale duplice creazione del senso dell'io, colorato dagli elementi *sattva* e *tamas*, non può tuttavia aver luogo se in ambedue i casi non è presente l'elemento *rajas*, che fa, come dire, da attivatore e mediatore.

Totalmente diversi dalla *prakṛti* e dai suoi ventitré stati allotropici sono i *puruṣa*, termine che, preso letteralmente, significa "uomo", "persona", ma che può convenzionalmente meglio tradursi con anima o monade. Queste anime o monadi spirituali sono, giusto al contrario della *prakṛti*, una, insenziente ed attiva, infinite di numero, senzienti (ma di una senzienza cosí diversa da tutto quello che possiamo immaginare, che, *faute de mieux*, è stata paragonata ad uno stato di sonno profondo senza sogni) ed inattive. Queste anime, come sono diverse e separate le une dalle altre, senza contatto reciproco alcuno, cosí sono separate *ab aeterno* dalle vicende della natura, che, sotto di esse, si agita e muove, ma non ne tocca in alcun modo la fissa e inalterabile serenità. Se in realtà le anime sono tuttavia già libere da sempre da ogni contatto colla natura, qual è lo scopo del sistema stesso, e che cosa si propone di raggiungere il seguace di esso? E il fine atteso, cioè la liberazione dell'anima dalla natura non è già realizzata o postulata per tale? Verissimo. Ma quest'obiezione già conosciuta ai commentatori antichi del sistema non tiene

conto di un fatto fondamentale, vale a dire di un errore o illusione che non ha principio nel tempo e che consiste nel fatto che noi attribuiamo erroneamente all'anima qualità che sono in realtà della natura, della mente. La liberazione non consiste in altro se non nell'eliminazione di questa confusione illusoria e nella comprensione esatta di quello che è natura, e di quello che è anima, nella loro distinzione o *viveka*. Liberazione e prigionia non toccano insomma l'anima — parlare di un'anima imprigionata da liberare non è se non un'espressione metaforica, usata per comodità espositiva — ma appartengono solo alla natura. Ciò che è imprigionato e si libera non è in realtà altro se non la natura, la quale, a un certo punto, si distrugge, si annichila di per se medesima, si ritira dalla scena e lascia libero il campo all'anima, che non piú ormai si riflette e crede di riconoscersi nell'inquieta sarabanda del divenire. La visione del Sāṃkhya si fa a questo punto grandiosa e, di là da ogni scolasticismo, si fa alla luce uno dei piú begli slanci metafisici dell'India. Da un lato le anime, infinite, senzienti ed inattive, dall'altro la operatività della natura, di questo regno della mutazione e della trasmutazione, che, per il bene dell'anima, si annichila da se medesimo e scompare. "Cosí come le persone agiscono per soddisfare i loro desideri, — dice Īśvarakṛṣṇa, — la natura agisce per liberare l'anima. Come una danzatrice, dopo che si è mostrata all'udienza, cessa di danzare, cosí cessa la natura di agire, dopo di aver mostrato se stessa all'anima. Con tutti i mezzi a sua disposizione, la natura, piena com'è di qualità, fa disinteressatamente l'interesse dell'anima, che, priva di qualità, non ricambia in nulla i suoi favori. Nulla è,

secondo me, piú sensibile della natura che, conscia di essere stata veduta anche una sola volta, non osa piú esporsi allo sguardo dell'anima. Perciò, nessuno dunque è imprigionato né si libera, né alcuno c'è che trasmigri, bensí quanto trasmigra, è imprigionato e si libera, altro non è se non la natura molteplice." (Strofe 58, 59, 60, 61, 62.)

Tale ritirarsi della natura dalla scena non interessa naturalmente tutte le anime, ma solo quella dell'asceta che questo vuole e desidera. Tale anima, d'ora in poi, è liberata dalla legge del *karma*, tutta conclusa, di là dal tempo e dallo spazio, nella sua ineffabile e totale solitudine. Quanto alle altre, la natura continua ad agire.

Tale, in breve, lo schema essenziale di questo sistema, quale ci è presentato nelle *kārikā* di Īśvarakṛṣṇa. Nel quale non è chi non veda come si ripeta, in sostanza, la struttura essenziale che soggiace, *mutatis mutandis*, a tutte le metafisiche indiane, quanto a dire, da un lato una realtà fenomenica, di cui non si può fare a meno di servirsi per raggiungere l'altro piano — realtà duplice che lega e scioglie ad un tempo — e, dall'altro lato, una realtà assoluta ed ineffabile, ma che senza quella relativa e costituita di effabili pensieri e parole non può essere raggiunta. Tale concezione dico, che, nel buddhismo nāgārjuniano, trova la sua piú perfetta espressione, forma, ancora, beninteso, invischiata da una specie di corposa mitologia, il centro circa cui si muove anche il Sāṃkhya. Sostituiamo, in effetto, alla *prakṛti* la realtà relativa, la coscienza deposito, eccetera, ed alla solitudine ineffabile del *puruṣa* la realtà assoluta; e l'equivalenza è perfetta.

RANIERO GNOLI

Sāṃkhyakārikā

Sia onore a Kapila che, mosso da compassione verso questo mondo immerso nel mare dell'ignoranza, costruí la barca di salvezza del Sāṃkhya. Pel bene dei discepoli io esporrò brevemente e chiaramente questa scienza presentandone le cause, le conclusioni e le prove.

1

A causa dell'oppressione dovuta al dolore, che è triplice, nasce il desiderio di conoscere i mezzi atti a reprimere tale oppressione. Se taluno obiettasse che questo è inutile dal momento che già esistono mezzi evidenti, risponderemmo di no, avendo questi ultimi mezzi un valore relativo e non essendo definitivi.

A questa strofe vien fatta ora l'introduzione: il beato saggio chiamato Kapila era figlio di Brahma. Infatti: "Sanaka, Sanandana, Sanātana, Asu-

ri, Kapila, Voḍhu e Pañcaśikha — come è stato detto — questi sette sapienti sono i cosiddetti figli di Brahma."[1]

Kapila ebbe in sorte virtú, conoscenza, distacco e potere tutti insieme. Come fu nato, vedendo il mondo sprofondare nelle tenebre della cecità in virtú del susseguirsi della trasmigrazione, preso da compassione svelò al brāhmano Asuri — della sua stessa gente, — il quale era desideroso di apprendere, la scienza dei venticinque princípi. Grazie a questa il dolore è distrutto. "Colui che conosce i venticinque princípi, in qualunque stadio si trovi della vita religiosa, consegue sicuramente la liberazione."[2]

Egli dice dunque: *"a causa dell'oppressione dovuta al dolore che è triplice nasce un desiderio di conoscere"*. A questo proposito, il dolore è triplice: interno, esterno e divino. Il primo è di due specie: fisico e mentale.

Quello fisico[3] è provocato da squilibri dell'aria, della bile e della flemma onde uno è affetto, ad esempio, da febbre, dissenteria o altro; quello

[1] Nomi di maestri del *Sāṃkhya*. In realtà la trasmissione spirituale della dottrina è questione alquanto incerta e discussa. Cfr. nota storico-bibliografica, p. 10.

[2] Traducendo integralmente: "Colui che conosce i venticinque princípi in qualunque stadio si trovi della vita religiosa, che abbia la treccia (*jaṭī*), che sia rasato (*muṇḍi*) o che porti il ciuffo (*śikhī*)", eccetera. Si tratta di tre differenti tipi di asceta.

[3] Si veda, su questo argomento, la fondamentale opera di J. Filliozat, *La doctrine classique de la médecine indienne* (Parigi 1949).

mentale consiste in una separazione da ciò che è caro e in una unione con quanto è discaro. Il dolore esterno è cagionato da un complesso quadruplice di esseri: i vivipari, gli ovipari, gli esseri che si generano dal vapore caldo (cioè i vermi e gli insetti) e gli esseri che germogliano dal seme; nasce, perciò, vuoi ad opera di uomini, vuoi di animali domestici e selvaggi, uccelli, serpenti, moscerini d'ogni sorta, pulci, cimici, pesci, mostri marini, coccodrilli ed esseri immobili. Il dolore divino, poi, — intendendo con questo tanto il dolore proprio degli dèi quanto quello che ci deriva dal cielo, — sorge appunto in relazione agli dèi ed è rappresentato da freddo, caldo, vento, pioggia, fulmine, eccetera. Sollecitati perciò da questa oppressione desideriamo conoscere. Ma che cosa? Ecco: "*i mezzi atti a reprimere tale oppressione*". Quindi: "*Se taluno obiettasse che ciò è inutile dal momento che esistono già mezzi evidenti.*" Infatti sono evidenti i mezzi efficaci nei riguardi del dolore interno: da un canto le cure secondo la scienza medica, epperciò decotti aspri, amari o astringenti, dall'altro ricerca di ciò che piace e rigetto del contrario. Cosí pure sono evidenti i mezzi contro il dolore che può sopraffarci dall'esterno: proteggersi, per esempio, e altro ancora. Tuttavia se si tiene per vano questo desiderio di conoscenza proprio perché esistono tali visibili mezzi, si erra

"avendo questi ultimi mezzi un valore relativo e *non essendo definitivi"*. In altri termini non allontanano il dolore né in modo necessario, né per sempre. Altrove dunque, alla ricerca di un mezzo assoluto e definitivo va orientato questo desiderio di conoscere. (Ci potrebbe ancora venire obiettato:) ma si cadrà in errore indirizzando il desiderio di conoscere altrove che nei mezzi evidenti; poiché esistono, al fine di reprimere il triplice dolore, i mezzi rivelati. Il che è provato dalla Scrittura, ove è detto: "Abbiamo bevuto il *soma*,[1] siamo divenuti immortali, abbiamo raggiunto la luce e conosciuto gli dèi. Perciò, o Immortale, che cosa può contro di noi il nemico, che cosa l'offesa di un mortale?"[2] Ora il senso della strofe è questo: una volta gli dèi, cioè Indra e gli altri, si misero a questionare: — Come mai siamo divenuti immortali? E come ebbero indagato conclusero: Siamo divenuti immortali per aver bevuto il *soma*; epperciò raggiungemmo la luce, cioè ottenemmo il cielo e venimmo in contatto con gli dèi. Per giunta è detto nei Veda che il fine ultimo si consegue mediante l'uccisione di animali, nel sacrificio. E infatti: "Quegli che compie il sacrificio del cavallo conquisterà tutti i paesi, trascenderà la morte e sarà svincolato dalle conseguenze di qualsiasi

1 Nel mondo vedico, la bevanda dell'immortalità.
2 *Ṛgveda*, VIII, 48, 3.

peccato, compresa l'uccisione di un brahmano." Pertanto si conclude che, essendo rivelati nei Veda mezzi di valore assoluto, tale desiderio di conoscenza risulta vano. Niente affatto, rispondiamo noi. Infatti:

2

I mezzi rivelati sono come quelli evidenti; essi difatti comportano impurità, esaurimento ed eccedenza. Superiore ai mezzi rivelati è quel mezzo, diverso da essi, che si consegue in forza della conoscenza discriminativa del manifesto, dell'immanifesto e del conoscente.

"*I mezzi rivelati sono come quelli evidenti.*" Perché? Pel fatto che "*comportano impurità, esaurimento ed eccedenza*". Dall'uccisione di animali proviene l'impurità, come fu detto: "Secondo l'ingiunzione nel sacrificio sono uccisi, a mezzogiorno, seicento animali meno tre." Onde, quantunque il sacrificio sia prescritto sia dalla Scrittura sia dalla tradizione, esso, per esser costituito da una mescolanza di elementi, è impuro. Ed anche: "Alla fine di ogni evo cosmico molte migliaia di Indra e di dèi sono sopravanzati dal tempo; il quale, invece, resta indefettibile." Gli dèi sono dunque soggetti a distruzione: è per questo che i mezzi rivelati comportano esaurimento. Si è detto, infine, che comportano ecce-

denza: nel senso che dalla vista della superiorità di alcuni nasce afflizione negli altri. I mezzi rivelati non sono dunque migliori di quelli evidenti. Che cosa è dunque ad essi superiore? "*Superiore... è quel mezzo diverso da essi*" che non comporta, cioè, impurità, esaurimento ed eccedenza. E come si consegue? "*Si consegue in forza della conoscenza*", eccetera. Ora il manifesto è rappresentato dalla mente, dal senso dell'io, dai cinque elementi sottili, dagli undici sensi e dai cinque elementi grossi; l'immanifesto è la natura; il conoscente è l'anima. Perciò i venticinque princípi cadono altresí sotto il nome di manifesto, immanifesto e conoscente. Il *summum bonum* si consegue in forza della conoscenza discriminativa di questi. Non per altro fu detto "quegli che conosce i venticinque princípi", eccetera. Ma qual è la differenza tra manifesto, immanifesto e conoscente?

3

La natura-radice non è prodotta; i sette princípi successivi, vale a dire la mente, eccetera, sono allo stesso tempo produttivi e prodotti,[1] *mentre gli altri sedici sono soltanto prodotti. L'anima infine non è né produttiva né prodotta.*

"*La natura-radice.*" Essa è l'elemento primo poi-

[1] Cfr. prefazione, p. 8 e introduzione, p. 17.

ché rappresenta l'origine dei sette princípi produttivi-prodotti. Si definisce poi non prodotta perché, non generandosi da un'altra cosa, non può essere prodotta da nulla. "*I sette princípi successivi, vale a dire la mente, eccetera, sono allo stesso tempo produttivi e prodotti.*" I sette princípi sono: la mente, il senso dell'io, i cinque elementi sottili: questi sette sono produttivi e prodotti. Infatti: la mente si genera dalla natura onde è un prodotto della natura; nel contempo la mente origina il senso dell'io e per questo è produttiva. Il senso dell'io, a sua volta, è prodotto in quanto procede dalla mente, produttivo in quanto dà luogo ai cinque elementi sottili. Questi sono: il suono che sarà vuoi prodotto vuoi produttivo giacché da esso nasce l'etere; il tatto che risulta sia produttivo dell'aria sia prodotto; l'odore, il quale è prodotto e, in quanto origina la terra, produttivo; il colore[1] che è prodotto e che è produttivo del fuoco; il sapore che è prodotto e che produce l'acqua. Perciò dunque la mente e il resto sono i sette princípi prodotti e produttivi. "*Gli altri sedici sono prodotti.*" Essi sono i cinque sensi mentali, i cinque sensi d'azione cui si aggiunge, undicesimo, il senso interno e quindi gli elementi

[1] Alla parola *rūpa* ineriscono i due significati di *saṃniveśa*, cioè disposizione, forma e di colore. Ho tradotto per lo piú con colore, salvo i casi in cui prevale il primo significato; cfr., per esempio, la strofe 30.

grossi: tali princípi sono soltanto ed unicamente prodotti.

Ma mediante quali e quanti mezzi di retta conoscenza può darsi l'apprensione delle tre categorie del manifesto, immanifesto e conoscente? A questo mondo il conoscibile si stabilisce appunto in virtú del mezzo di retta conoscenza. Cosí come, per via d'esempio, il riso è misurato da certe misure e il sandalo dalla bilancia. Occorre perciò esporre quali siano i mezzi di retta conoscenza.

4

La percezione, l'inferenza e la parola degna di fede sono i tre mezzi di retta conoscenza, dal momento che includono tutti gli altri possibili mezzi di retta conoscenza; ed è in forza di tali mezzi che si stabilisce il conoscibile.

"*La percezione.*" La percezione comprende quelle cose che cadono sotto i cinque sensi mentali che sono: l'orecchio, la pelle, l'occhio, la lingua e il naso. Il suono, il tatto, il colore, il sapore e l'odore sono rispettivamente i cinque oggetti di tali sensi: l'orecchio percepisce il suono, la pelle il tatto, l'occhio il colore, la lingua il sapore, il naso l'odore. Tale è il mezzo di retta conoscenza che definiamo come percezione. Un oggetto che si sottrae tanto alla percezione quanto all'inferenza si apprende in virtú della parola degna di fede:

come, ad esempio, l'esistenza di Indra, re degli dèi, dei Kuru settentrionali,[1] delle ninfe celesti e cosí via. "I testi sacri — come difatti è stato detto — sono la parola degna di fede e a quegli che è senza colpe, a questi è propria la parola degna di fede; egli, come colui che è immacolato, non profferirà menzogna, non essendovene ragione. Incombendo ai propri doveri, libero da odio e attaccamento, sarà sempre riverito da coloro che sono come lui: questi è da riconoscere come uomo degno di fede." Tali mezzi di retta conoscenza comprendono tutti gli altri. Per Jaimini[2] esistono sei mezzi di retta conoscenza: presunzione, inclusione, non esserci, intuizione, consuetudine comune e analogia. La presunzione è duplice: o per visione diretta o per sentito dire. Un esempio del primo tipo: se l'esistenza dell'*ātman*[3] è assunta in un caso allora deve essere assunta anche negli altri casi. Esempio del secondo tipo: Devadatta di giorno non mangia, eppure è grasso, si presume perciò che mangi di notte. Ora l'inclusione:[4] in un *prastha* vi sono inclusi quattro *ku-*

[1] Gli abitanti dell'Uttarakuru, una delle nove divisioni del mondo, posta a nord dell'India e descritta come terra di eterna beatitudine.

[2] Presunto autore dei *Mīmāṃsasūtra*.

[3] L'*ātman*, principio che viene ad imporsi soprattutto con le *Upaniṣad*, non è altro che l'essere, l'ente reale contrapposto al divenire, alla storia, al fluire delle nascite e delle morti (*saṃsāra*).

[4] Traduco *saṃbhava* con "inclusione" fondandomi sul *Mānameyodaya* di Nārāyaṇabhaṭṭa (sedicesimo secolo): *antarbhāvo hi saṃbhava*", I, 8.

ḍava.[1] Per quanto riguarda il non esserci, ne abbiamo quattro tipi: precedente, relativo, assoluto, totale. "Devadatta nell'adolescenza e nella giovinezza" è un esempio di non esserci precedente. Chiameremo poi non esserci relativo quello che si dà in questo caso: se una cosa è un vaso, non può essere un vestito. Le corna di un uomo, il figlio di una donna sterile, un fiore nell'aria sono tutti esempi di non esserci assoluto. Il non esserci totale è quello che consegue, appunto, a distruzione: come, ad esempio, un panno che è stato bruciato. Parimenti, dalla vista del grano asciutto si evince il non esserci della pioggia. Consideriamo quindi l'intuizione: "Dolce è quella contrada a sud dei Vindhya e a nord del Sahya che corre fino al mare." Ascoltando questo verso sorge l'intuizione che tale paese abbondi in cose piacevoli. L'intuizione può perciò definirsi come una forma di conoscenza susseguente a certe espressioni. Compare poi la consuetudine comune allorché, ad esempio, la gente afferma che questa pianta di banyano è abitata da una *yakṣinī*.[2] Dicendo che un bisonte è simile a un bue o che uno stagno è simile al mare, ci troviamo infine davanti all'analogia. Questi sei mezzi di retta conoscenza sono compresi dai tre suddetti, vale a dire percezione, inferenza e parola degna di fede. La presunzione

[1] Si tratta di unità di peso.
[2] Femminile di *Yakṣa*, cfr. nota, p. 98.

infatti rientra nell'inferenza; mentre inclusione, intuizione, analogia e consuetudine comune sono tutti compresi nella parola degna di fede. Ond'è che questi "*sono i tre mezzi di conoscenza dal momento che includono tutti gli altri possibili mezzi di conoscenza*". Il che equivale a dire che, attraverso questi tre mezzi di retta conoscenza, si giunge alla comprensione degli altri mezzi di retta conoscenza. "*Ed è in forza di tali mezzi che si stabilisce il conoscibile.*" Il conoscibile è rappresentato dalla natura, senso dell'io, cinque elementi sottili, undici sensi, cinque elementi grossi e anima. Questi venticinque princípi sono poi compresi nella definizione complessiva di manifesto — immanifesto — conoscente. Alla comprensione di tutto questo, cioè del conoscibile, noi perveniamo parte grazie alla percezione, parte con l'inferenza, parte con la parola degna di fede, vale a dire con i tre mezzi di retta conoscenza.

Ma quali sono le caratteristiche di tali mezzi?

5

La percezione consiste nella determinazione dei vari oggetti attraverso i sensi. L'inferenza, che è triplice, dev'essere preceduta dal segno caratterizzante e dall'oggetto caratterizzato. La parola degna di fede è rappresentata dalla rivelazione.

Il percepire è dunque una determinazione, da

parte dei sensi, ovvero l'orecchio e gli altri, degli oggetti che a ciascuno d'essi rispettivamente competono, cioè il suono e via dicendo. "*L'inferenza che è triplice.*" Infatti essa può essere *a priori*, *a posteriori* e basata sull'osservazione generale. Per quanto riguarda l'inferenza *a priori* notiamo che la pioggia si inferisce dall'addensarsi delle nubi, appunto in virtú di questa osservazione che è precedente. Un caso ora di inferenza *a posteriori*: se una certa misura d'acqua marina è salata, si inferisce che anche il resto del mare è salato. Vediamo infine l'inferenza basata sull'osservazione generale. Dall'osservazione che la luna e le stelle si spostano da una regione all'altra dello spazio, deduciamo che la luna e le stelle si muovono. Parimenti come, ad esempio, vedendo Caitra andare da un posto all'altro deduciamo il suo moto, cosí pure diciamo del sole e degli altri astri. E ancora: se vediamo un mango in fiore concluderemo, proprio in forza di questo terzo tipo di inferenza, che anche altrove il mango fiorirà. Tale è dunque l'inferenza basata sull'osservazione generale: "*dev'essere preceduta dal segno caratterizzante e dall'oggetto caratterizzato*". Infatti l'inferenza si dice preceduta dal segno caratterizzante qualora da questo si inferisca l'oggetto caratterizzato: cosí, ad esempio, vedendo un bastone risolviamo doverci essere un asceta che lo possiede. Mentre l'inferenza si dice prece-

duta dall'oggetto caratterizzato nel caso che da quest'ultimo si inferisca il segno caratterizzante: cioè alla vista di un asceta consegue la deduzione dell'esistenza del tridente che gli è peculiare. *"La parola degna di fede è rappresentata dalla rivelazione."* Occorrono da un canto maestri autorevoli e rispettabili, quali i brahmani eccetera, dall'altro i Veda che costituiscono la rivelazione.

Sicché, dati questi tre mezzi di retta conoscenza, vediamo che cosa, mediante essi, sia conseguibile.

6

Il sovrasensibile è provato attraverso l'inferenza basata sull'osservazione generale; ciò che sfugge anche a tale genere d'inferenza e non è visibile direttamente si afferma grazie alla rivelazione degna di fede.

"Il sovrasensibile è provato attraverso l'inferenza basata sulla osservazione generale" intendendo per sovrasensibile gli oggetti che trascendono i sensi. La natura e l'anima, i quali trascendono i sensi, sono appresi mediante l'inferenza basata sull'osservazione generale; poiché infatti quello che è, in questo caso, il segno caratterizzante, cioè l'insieme della mente e tutto il resto (cioè il manifesto), è provvisto dei tre elementi costitutivi; e la natura è ciò il cui prodotto è tutto quello che

vediamo intorno a noi, costituito com'è dei tre elementi costitutivi. E giacché ciò che è insenziente (cioè la natura) appare come se fosse cosciente, si postula la necessità di un principio che presieda la natura, cioè l'anima. Il manifesto è poi provato dalla percezione. "*Ciò che sfugge anche a tale genere d'inferenza e non è visibile direttamente si afferma grazie alla rivelazione degna di fede.*" È infatti la rivelazione degna di fede che prova l'esistenza di Indra, re degli dèi, dei Kuru settentrionali, delle ninfe celesti.

A questo punto taluno dirà: atteso che a questo mondo quanto non è percepito non esiste si avrà che nemmeno la natura e l'anima esistono, non essendo percepite; cosí come non esiste una seconda testa o un terzo braccio. Al che si risponde che ci sono otto cause che impediscono la percezione di oggetti esistenti. Eccole:

7

Eccessiva distanza, eccessiva vicinanza, deficienza dei sensi, distrazione, sottigliezza, interposizione, soppressione e commistione con oggetti omogenei.

Adunque, la percezione di oggetti esistenti viene meno a causa di "*eccessiva distanza*". Se Caitra, Maitra e Viṣṇumitra abitano in un altro posto, non può darsene percezione. "*Eccessiva vicinanza*": l'occhio non può vedere il collirio. "*Defi-*

cienza dei sensi": né il sordo percepisce il suono, né il cieco la forma. *"Distrazione"*: quegli che è distratto non intende nemmeno ciò che è detto chiaramente. *"Sottigliezza"*: gli atomi di fumo, di caldo, di acqua e di nebbia che sono nel cielo non sono visibili. *"Interposizione"*: non si può scorgere ciò che è nascosto da un muro. *"Soppressione"*: pianeti, asterismi e stelle sono resi invisibili dalla luce del sole che sopravanza quella da essi emanata. *"Commistione con oggetti omogenei"*: una fava gettata in un mucchio di fave, un loto e un mirabolano messi insieme ad altri loti e mirabolani, una colomba in uno stormo di colombe: tutti oggetti non percepiti perché compresi tra oggetti simili.

Giunti a questo punto, ecco quanto è da accertare: e per quale motivo non si dia percezione diretta della natura e dell'anima e per quale via possano queste esser percepite.

8

Non perché la natura non esista, sibbene per la sua sottigliezza non riusciamo a percepirla. Però possiamo averne percezione attraverso i suoi effetti costituiti dalla serie dei vari princípi, a cominciare dalla mente: questi sono, rispetto alla natura, conformi e difformi.

"Per la sua sottigliezza non riusciamo a perce-

pirla." Infatti la natura non viene percepita per la stessa ragione onde sono invisibili gli atomi di fumo, di calore, di acqua e di nebbia che sono nell'aria. In virtú di che si arriva allora a percepirla? "*Possiamo averne percezione attraverso i suoi effetti.*" Poiché, appunto, dall'effetto viene dedotta la causa; la causa di tutto quanto è prodotto è la natura e i suoi effetti sono: la mente, il senso dell'io, i cinque elementi sottili, gli undici sensi e i cinque elementi grossi. "*Questi sono, rispetto alla natura, conformi e difformi.*" Cosí come anche a questo mondo un figlio può essere conforme o meno nei riguardi del padre. La causa della conformità e della difformità sarà vista in seguito.

A questo punto, però, alimentato dalle divergenze tra i maestri delle varie scuole, sorge un dubbio: l'effetto, nel nostro caso rappresentato dalla mente con gli altri princípi, preesiste nella natura, ovvero è presente nella causa o no? Secondo il nostro sistema del Sāṃkhya l'effetto preesiste, secondo i buddhisti e altri no. Ora se esiste non può essere non esistente, mentre se non esiste non può essere esistente. Sarebbe una contraddizione.

9

Dal momento che l'inesistente non può essere prodotto, che si sceglie il materiale, che un determinato oggetto non può essere prodotto da un qualsivoglia altro oggetto, che una cosa può essere effettuata solo da chi ha la capacità di farla, che l'effetto è coessenziale alla causa: in base a tutto questo affermiamo che l'effetto preesiste nella causa.

"*Dal momento che l'inesistente non può essere prodotto.*" Per questo appunto l'effetto deve tenersi per preesistente. Né del resto in questo mondo si può vedere produzione dell'inesistente: l'olio, per esempio, non può essere prodotto dalla sabbia. Onde, poiché viene prodotto solo l'esistente, il manifesto risulta implicito nella natura anteriormente alla sua nascita. Perciò concludiamo che l'effetto preesiste nella propria causa. Inoltre, (dal momento che) "*si sceglie il materiale*". Si intende qui per "*materiale*" la causa materiale. Infatti nell'esperienza comune notiamo che l'uomo desideroso di qualche cosa procura di scegliersi la causa materiale di tale cosa: cosí per fare la quagliata si ricorrerà al latte e non all'acqua. Perciò l'effetto preesiste. "*Che una cosa può essere effettuata solo da chi ha la capacità di farla.*" Talché o il vasaio, il quale è dotato di efficienza, ovvero gli strumenti sussidiari, quali l'ar-

gilla, il bastone, la ruota, la corda, gli stracci, l'acqua, eccetera, possono dar forma ad un vaso, che è l'effettuabile. Perciò l'effetto preesiste. "*Che l'effetto è coessenziale alla* causa." In altri termini il segno distintivo della causa è tale anche per l'effetto: l'orzo, perciò, nasce dall'orzo, il riso dal riso. Se l'effetto non preesistesse il riso potrebbe essere prodotto, per esempio, dal *kodrava*.[1] Ma poiché non è cosí l'effetto preesiste. È stata dunque provata, in virtú di cinque argomentazioni, l'esistenza di quello che sopra è stato chiamato segno caratterizzante, — rappresentato dalla mente e dagli altri princípi, — in seno alla natura. Illustreremo adesso la conformità e la difformità del manifesto nei rispetti della natura.

10

Il manifesto è causato, non eterno, non pervadente, attivo, molteplice, basato, dissolubile, costituito di parti, dipendente. L'immanifesto è il contrario.

"È causato." Si tratta di causa materiale. Causa del manifesto è la natura; e perciò il manifesto è causato in tutti i suoi princípi, dalla mente fino agli elementi grossi: il principio mente è causato direttamente dalla natura, il senso dell'io dalla mente, i cinque elementi sottili e gli

[1] Specie di grano.

undici sensi dal senso dell'io; l'etere è poi causato dall'elemento sottile suono, l'aria dall'elemento sottile tatto, il fuoco dall'elemento sottile calore, l'acqua dall'elemento sottile sapore, la terra dall'elemento sottile odore. A questo modo, causalmente determinato, si dispiega tutto il manifesto sino agli elementi grossi. "*È non eterno*" e questo per il fatto che si origina da un'altra cosa, cosí come il vaso, essendo creato da una massa d'argilla, non può essere eterno. "*Non pervadente*" cioè non permea il tutto; l'immanifesto non è onnipervadente cosí come lo sono l'anima e la natura. "*Attivo*" in quanto soggetto a migrazione, e migra avendo come base il corpo sottile,[1] in connessione coi tredici sensi.[2] "*Molteplice*" perché in esso noi troviamo la mente, il senso dell'io, i cinque elementi sottili, gli undici sensi e i cinque elementi grossi. "*Basato*" dal momento che si basa sulla propria causa: ond'è che la mente si basa sulla natura, il senso dell'io sulla mente, gli undici sensi e i cinque elementi sottili sul senso dell'io, e, infine, i cinque elementi grossi sui cinque elementi sottili. "*Dissolubile.*"[3]

[1] Cfr. strofe 40 e nota.

[2] Cioè i tre "sensi interni": mente, senso dell'io e senso interno propriamente detto, piú i cinque sensi mentali e i cinque d'azione.

[3] Gauḍapāda intende *liṅgam*, che si riferisce qui a *vyaktaṃ* (il manifesto), nel senso di *layayuktam* "congiunto alla dissoluzione", secondo l'etimologia tradizionale. Alcuni traduttori, però, non accettano questa interpretazione (Davies, Wilson) e intendono il ter-

Al manifesto cioè è connaturata la dissoluzione; per cui accade che al tempo della dissoluzione i cinque elementi grossi si dissolvono nei cinque elementi sottili; questi, a loro volta, insieme con gli undici sensi si dissolvono nel senso dell'io, questo nella mente e questa si dissolve infine nella natura.[1] "*Costituito di parti.*" Le parti sono il suono, il tatto, il sapore, il colore e l'odore. "*Dipendente.*" Il suo potere, cioè, non dipende da se stesso. Infatti la mente dipende dalla natura, il senso dell'io dalla mente, gli elementi sottili insieme coi sensi dal senso dell'io, i cinque elementi grossi dagli elementi sottili. Tale è la spiegazione del manifesto come quello che è da altro dipendente. Vediamo ora com'è l'immanifesto. "*L'immanifesto è il contrario.*" È il contrario di tutte quelle qualità intrinseche al manifesto che sono state elencate. Il manifesto è stato detto causato: ora non esiste nulla al di sopra della natura; non dandosi, perciò, nascita della natura,

mine nel senso di segno caratterizzante; in quanto tale, il manifesto permette l'inferenza dell'immanifesto (cfr. lo stesso Gauḍapāda nel commento alla strofe 6).

[1] La teoria dei cicli temporali rappresenta uno dei piú cospicui fondamenti di tutta la religiosità indiana. L'universo, ininterrottamente, è soggetto ad un periodico alternarsi di creazioni (o meglio: emissioni) e di dissoluzioni o riassorbimenti. Il computo della durata dei cicli varia a seconda delle scuole. L'essenziale è, comunque, che, alla fine di ogni ciclo, venuto meno progressivamente tutto ciò che è virtú, ordine, legge morale, interviene una totale distruzione onde tutto il creato viene riassorbito nella natura, nell'immanifesto indiscriminato.

l'immanifesto sarà non causato. Il manifesto è non eterno; l'immanifesto è eterno, non essendo prodotto: giacché infatti non è prodotto da alcunché come gli elementi grossi. Il manifesto è non pervadente; l'immanifesto è pervadente, per il fatto che tutto permea. Il manifesto è agente; l'immanifesto è non agente appunto in virtú di tale onnipervadenza. Il manifesto è molteplice; l'immanifesto è unico, in quanto causa unica dei tre mondi. Il manifesto è basato, l'immanifesto non è basato su cosa alcuna poiché non è un effetto; nulla c'è infatti al di sopra della natura di cui la natura possa essere l'effetto. Il manifesto è dissolubile; l'immanifesto, eterno com'è, non è dissolubile. Infatti mentre la mente e gli altri princípi che costituiscono il dissolubile si dissolvono, al tempo della dissoluzione, l'uno nell'altro, questo non avviene per la natura, la quale, perciò, è non dissolubile. Il manifesto è costituito di parti; l'immanifesto non lo è poiché il suono, il tatto, il sapore, il colore, l'odore non appartengono alla natura. Il manifesto è dipendente; l'immanifesto è indipendente poiché si possiede appieno.

Spiegata cosí la differenza di carattere tra manifesto e immanifesto, se ne vedranno ora i caratteri simili.

11

Il manifesto è naturato dei tre elementi costitutivi, è indiscriminato, oggettivo, generale, insenziente, produttivo. Tale è anche la natura. L'anima, a sua volta, da un lato è l'inverso di ciò, dall'altro è conforme.

"I tre elementi costitutivi." Essi sono il *sattva*, il *rajas* e il *tamas*. *"Indiscriminato."* Non dà adito a discriminazione: non si può, cioè, fare discriminazione dicendo: questo è il manifesto, questi sono gli elementi costitutivi, cosí come diciamo: questo è un bue, questo è un cavallo. *"Oggettivo"* nel senso che è fruibile; oggetto, cioè, di tutte le anime. *"Generale"* perché, al modo di una prostituta, è comune a tutte le anime. *"Insenziente"* per il fatto di non sentire tutto ciò che è gioia, dolore, offuscamento. *"Produttivo."* Dalla mente è prodotto il senso dell'io, da questo i cinque elementi sottili e gli undici sensi, dai cinque elementi sottili gli elementi grossi. Queste sono le connotazioni del manifesto, concluse dalla produttività. L'immanifesto, per quanto riguarda queste, è conforme: *"tale è anche la natura"*. Infatti l'immanifesto, al pari del manifesto, è naturato dei tre elementi costitutivi: giacché naturati dei tre elementi costitutivi sono i suoi effetti, quali la mente eccetera. Ora si sa che a questo mondo identica natura compete tanto all'effetto quanto alla

causa per cui una stoffa tessuta con fili neri è nera. Il manifesto è indiscriminato; parimenti la natura non si differenzia dai tre elementi costitutivi, non si può, cioè, distinguere: questi sono gli elementi costitutivi, questa è la natura. Sicché anche la natura è indiscriminata. E, proseguendo, come il manifesto è oggettivo, allo stesso modo è oggettiva la natura pel fatto di essere anch'essa oggetto di tutte le anime. Il manifesto è poi generale; il medesimo si dica della natura, che è comune a tutte le anime. Il manifesto è insenziente; la natura, del pari, non avverte né gioia, né dolore, né offuscamento. E questo da che si deduce? Si deduce dal fatto che da una massa insenziente di argilla prende forma un vaso altrettanto insenziente. Con ciò anche la natura è stata descritta nei suoi caratteri. "*L'anima, a sua volta, da un lato è l'inverso di ciò, dall'altro è conforme.*" Resta ora da spiegare come questo avvenga. "*L'inverso di ciò*" significa che l'anima è l'inverso sia del manifesto, sia dell'immanifesto. Infatti: il manifesto e l'immanifesto sono provvisti dei tre elementi costitutivi, l'anima ne è priva; il manifesto e l'immanifesto sono indiscriminati, l'anima è discriminata, il manifesto e l'immanifesto sono oggettivi, l'anima non è oggettiva; il manifesto e l'immanifesto sono generali, l'anima è individuale; il manifesto e l'immanifesto sono insenzienti, l'anima è sen-

ziente: è consapevole, cioè, di gioia, dolore e offuscamento; il manifesto e la natura sono produttivi, l'anima è improduttiva, nulla è prodotto dall'anima. Per queste ragioni è dichiarato che l'anima è l'inverso sia del manifesto, sia dell'immanifesto. Che l'anima sia "*conforme*" è spiegato nella strofe precedente: è conforme alla natura perché, come questa, è incausata; in tale strofe viene detto che il manifesto è causato, non eterno, eccetera, mentre l'immanifesto è il contrario. Onde diciamo: il manifesto è causato, l'immanifesto incausato; l'anima, alla sua volta, in quanto improdotta, sarà incausata. E cosí il manifesto è non eterno, l'immanifesto è eterno; l'anima, altresí, è eterna. Il manifesto è non pervadente, l'immanifesto pervadente; l'anima, che tutto permea, è pervadente. Il manifesto è agente, l'immanifesto non agente; l'anima, sempre in virtú della sua onnipervadenza, sarà non agente. Il manifesto è molteplice, l'immanifesto è unico; come questo, anche l'anima è unica. Il manifesto è basato, l'immanifesto non è basato; l'anima su nulla si basa. Il manifesto è dissolubile, l'immanifesto no; l'anima, ovviamente, nemmeno. Il manifesto è costituito di parti, l'immanifesto è indivisibile; non altrimenti l'anima, priva com'è del suono e di tutte le altre parti. Il manifesto, infine, è dipendente, l'immanifesto è indipendente; cosí è pure l'anima, essendo pienamente padrona di sé.

Si può dire perciò che nella strofe precedente è stata definita la conformità dell'immanifesto con l'anima. In questa strofe che comincia: "*Il manifesto è naturato dei tre elementi costitutivi, è indiscriminato*", eccetera è stata illustrata la conformità del manifesto rispetto alla natura e la difformità rispetto all'anima.

Abbiamo visto che tanto il manifesto quanto l'immanifesto sono naturati dei tre elementi costitutivi. Al fine di spiegarlo, viene detto:

12

I tre elementi costitutivi hanno come natura propria, rispettivamente, il piacere, il dolore e l'offuscamento; e, rispettivamente, hanno il potere di illuminare, attivare e limitare. Vicendevolmente si sopraffanno, vicendevolmente si sostengono, vicendevolmente si producono, vicendevolmente si accoppiano, esistono l'uno in funzione dell'altro.

Gli elementi costitutivi sono il *sattva*, il *rajas*, il *tamas*; e di essi il primo è essenziato di piacere, il secondo di dolore, il terzo di offuscamento. "*Hanno il potere di illuminare, attivare e limitare.*" Per "*potere*" si intende qui la capacità intrinseca; perciò diremo che il *sattva* è capace di illuminare, il *rajas* di attivare, il *tamas* di limitare ossia di fissare una cosa. Dunque la natura

degli elementi costitutivi è quella di illuminare, attivare, fissare. "*Vicendevolmente si sopraffanno*", eccetera. Si sopraffanno vicendevolmente nel senso che si manifestano con le loro proprie caratteristiche: piacere, dolore, eccetera. Il che significa che quando prevale il *sattva*, esso, con le sue caratteristiche, sopraffà il *rajas* e il *tamas* e si presenta, in conseguenza, come quello che è essenziato di piacere e di luce; quando prevale il *rajas* esso, con il dolore e l'attività che sono le sue caratteristiche, sopraffà il *sattva* e il *rajas*; allorché prevale il *tamas* esso, costituito com'è di offuscamento e di fissità, sopraffà il *sattva* e il *rajas*. Gli elementi costitutivi, poi, si sostengono vicendevolmente come accade nella combinazione di due atomi; e sono produttivi l'uno dell'altro a quel modo che una massa d'argilla produce un vaso. E si accoppiano, infine, vicendevolmente cosí come si accoppiano un uomo e una donna. "Il *sattva* — cosí sta scritto — si congiunge col *rajas*, il *rajas* col *sattva*; il *tamas* è detto poi congiungersi con entrambi."[1] Il senso è, dunque, che gli elementi costitutivi si collegano l'un l'altro. Essi esistono l'uno in funzione dell'altro; non per altro fu detto: "Gli elementi costitutivi si svolgono negli elementi costitutivi."[2] A quel modo che una donna virtuosa

[1] *Devībhāgavata*, III, 8.

[2] *Bhagavadgītā*, III, 28.

e di belle forme è fonte di ogni piacere ma procura dolore alle altre mogli di suo marito e offuscamento a coloro che l'amano, non diversamente il *sattva* fa entrare in funzione il *rajas* e il *tamas.* E come un sovrano che è assiduo nel proteggere i sudditi e nel punire i malvagi fa nascere piacere nei buoni e dolore e offuscamento nei cattivi, allo stesso modo il *rajas* fa entrare in funzione il *sattva* e il *tamas.* Similmente il *tamas,* mercé la sua intrinseca natura che è quella di coprire, fa entrare in funzione il *sattva* e il *rajas.* Le nuvole, per fare un esempio, coprendo il cielo recano piacere al mondo; allo stesso tempo sollecitano, con la pioggia, l'attività dei contadini; generano infine offuscamento negli amanti separati. Cosicché gli elementi costitutivi esistono l'uno in funzione dell'altro.

Inoltre:

13

Il sattva *è illuminante e leggero; il* rajas *mobile e stimolante; il* tamas *ostruttivo e greve. Il loro funzionamento è ordinato a un fine, come avviene per la lampada.*

"*Il* sattva *è illuminante e leggero.*" Quando il *sattva* prevale, allora le membra si fanno leggere, la mente luminosa, i sensi chiari. "*Il* rajas *mobile e stimolante*", stimolante nel senso di incentivo

all'azione. Infatti come un toro si eccita molto scorgendo un altro toro, cosí avviene per il funzionamento del *rajas*; il quale è poi anche mobile onde quegli cui è connaturato il *rajas* risulta di animo mutevole. *"Il* tamas *ostruttivo e greve."* Allorché prevale il *tamas* le membra diventano pesanti e i sensi onnubilati, incapaci di apprendere i rispettivi oggetti. A questo punto però vien fatto di chiedersi: se gli elementi costitutivi sono — secondo la vostra stessa dottrina — opposti tra loro, come potranno produrre qualcosa? *"Il loro funzionamento è ordinato a un fine, come avviene per la lampada."* Infatti a quel modo che la lampada, in virtú della combinazione di olio, fuoco e lucignolo che sono fra loro contrari, illumina gli oggetti, non altrimenti *sattva, rajas* e *tamas*, sebbene tra loro contrari, ciononostante possono produrre una cosa. Sorge poi un'altra questione. È stato infatti spiegato che tanto la natura quanto il manifesto *"sono naturati dei tre elementi costitutivi, sono indiscriminati, oggettivi"*, eccetera. Ora come si arriva a conoscere che la natura e il manifesto — ossia la mente e tutti gli altri princípi che cadono sotto la percezione — sono naturati dei tre elementi costitutivi, sono indiscriminati e oggettivi? Cosí vi è risposto:

L'indiscriminatezza e le altre proprietà del manifesto sono provate dall'esistenza dei tre elementi costitutivi. L'immanifesto, da parte sua, è provato per essere l'effetto coessenziale alla causa e per l'inesistenza di quanto risulti contrario.

Le proprietà di indiscriminatezza eccetera, sono inerenti alla mente e agli altri princípi (perciò al manifesto) per la presenza, ivi, dei tre elementi costitutivi, ma tali proprietà non sono provate nell'immanifesto. Onde si soggiungerà "*per l'inesistenza di quanto risulti contrario*" provando cosí l'immanifesto. Noi vediamo, per esempio, che dove ci sono fili c'è una stoffa, vale a dire fili e stoffa non sono cose differenti. E questo perché? Perché non è data l'esistenza del contrario. Sussiste dunque un legame tra manifesto e immanifesto. Pertanto pur essendo la natura lontana e l'immanifesto sotto i nostri occhi, possiamo tuttavia dire che colui che vede il manifesto vede anche la natura e questo per l'inesistenza del contrario. L'immanifesto è inoltre provato con questa argomentazione: "*per essere l'effetto coessenziale alla causa*". Come si nota nell'esperienza ordinaria, quanto costituisce la causa costituisce altresí l'effetto. Cosí, ad esempio, solo una stoffa nera può nascere da fili neri. In modo analogo il dissolubile, che

si dispiega attraverso la mente e gli altri princípi, è indiscriminato, oggettivo, generale, insenziente e produttivo. Pertanto risulta dimostrato che manifesto e immanifesto fanno capo alla medesima natura. L'esistenza, dunque, nel manifesto, dell'indiscriminatezza si dimostra esser dovuta alla presenza dei tre elementi costitutivi. A sua volta l'immanifesto è provato sia per la coessenzialità di causa ed effetto, sia per l'inesistenza del contrario. Ebbene — taluno ci potrebbe obiettare — tutto ciò è falso dal momento che a questo mondo non si dà esistenza di quanto non cade sotto la percezione. Ma dire questo non è lecito: giacché sebbene l'odore di una pietra esista, esso non è certo soggetto a percezione. Parimenti la natura, quantunque impercepita, esiste.

15

A motivo della finitezza dei vari oggetti distinti, a causa della conseguenzialità, dell'attività basata sulla capacità intrinseca, della separazione tra causa ed effetto, della non distinzione dell'onniforme.

Occorre sottintendere: "*l'immanifesto come causa esiste*".[1] "*A motivo della finitezza dei vari*

[1] È l'inizio della strofe successiva.

oggetti distinti." Sempre, a questo mondo, dove c'è un soggetto agente, si constata una misura finita. Com'è il caso del vasaio, il quale, con masse finite d'argilla, modella appunto vasi finiti. Lo stesso si dica della mente. La mente eccetera, infatti, che è dissolubile, costituisce — quante sono le sue differenziazioni (cioè i vari princípi) — l'effetto finito della natura. Sicché, a motivo della misura finita di tali differenziazioni — cioè una mente, un senso dell'io, cinque elementi sottili, undici sensi, cinque elementi grossi — la natura è la causa che origina il manifesto, che è finito. Evidentemente, se non ci fosse la natura, anche questo manifesto sarebbe senza misura. In conclusione perciò, a causa della misura finita dei vari oggetti distinti si ricava la natura come quella onde il manifesto trae origine. "*A causa della conseguenzialità."* Si constata infatti facilmente nell'ordinaria esperienza che, vedendo un giovane praticare l'osservanza religiosa, uno ne inferisce di conseguenza che i suoi genitori sono brahmani. In modo analogo chi considera che il dissolubile (vale a dire la mente e gli altri princípi) è costituito dai tre elementi costitutivi deduce che di ciò ci sarà una causa. Epperò la natura deve esistere appunto in forza di questa conseguenzialità. "*A causa dell'attività basata sulla capacità intrinseca."* Un uomo capace di fare una determinata

cosa, sempre verso di questa dirige la sua attività: il vasaio, per esempio, che è capace di fare vasi, farà appunto vasi e non stoffe o carri. Ancora, la natura è postulata come causa a motivo della *"distinzione tra causa ed effetto"*. Ora la causa è ciò che fa, l'effetto ciò che è fatto; sussiste, tra questi due, una distinzione. Se un vaso è atto a contenere quagliate, miele, acqua o latte, tale non sarà la massa d'argilla; d'altra parte se la massa d'argilla dà origine al vaso, questo, dal canto suo, non può dare origine alla massa d'argilla. Parimenti, considerando quanto è dissolubile, vale a dire la mente e via dicendo, si inferisce doverci essere una causa distinta dalla quale tale manifesto si è separato. Infine: "a causa *della non distinzione dell'onniforme*". L'onniforme è il mondo; suo esser proprio è il manifesto. La natura si pone come causa in considerazione appunto del riassorbirsi del manifesto. Infatti non c'è fra i tre mondi e i cinque elementi grossi — terra, acqua, fuoco, aria ed etere — una reciproca distinzione; e questo per l'essere inclusi i tre mondi nei cinque elementi grossi. Al tempo della dissoluzione i cinque elementi grossi si dissolvono, nell'ordine di emissione, nei cinque elementi sottili i quali, a loro volta, si evolvono. I cinque elementi sottili e gli undici sensi nel senso dell'io; questo nella mente; la mente, infine, nella natura. Cosí dun-

que i tre mondi si riassorbono nella natura. Da questo stato di non distinzione del manifesto e dell'immanifesto — cosí come avviene per il latte e la quagliata — discende l'esistenza dell'immanifesto come causa.

Perciò dunque,

16

L'immanifesto come causa esiste; esso si svolge mercé i tre elementi costitutivi vuoi per via di combinazione vuoi per via di un evolversi che è dovuto alle differenze inerenti a ciascuno degli elementi costitutivi, al modo dell'acqua.

L'immanifesto, che è stato spiegato, costituisce dunque la causa onde procedono la mente e i rimanenti princípi che formano il dissolubile. "*Mercé i tre elementi costitutivi.*" La natura, infatti, rappresenta uno stato di equilibrio di *sattva, rajas* e *tamas*. "*Per via di combinazione.*" Come i tre corsi del Gange, riversandosi sulla testa di Rudra vengono a formare un unico corso, cosí l'immanifesto, composto dei tre elementi costitutivi, crea il manifesto che è unico. E come, ancora, vari fili combinati assieme fanno una stoffa, non altrimenti l'immanifesto, risultando dalla combinazione dei tre elementi, origina l'insieme dei vari princípi a cominciare dalla mente. Pertanto il manifesto, cioè il mondo,

si svolge grazie ai tre elementi costitutivi e il loro combinarsi. Qualcuno, a questo punto, potrebbe dire: se il manifesto sorge dall'unica natura, anch'esso dovrà essere unico. Ma tale obiezione non ha ragione d'essere dal momento che *"esso si svolge... per via di un evolversi che è dovuto alle differenze inerenti a ciascuno degli elementi costitutivi"*. Gli esseri contenuti nei tre mondi generati dall'unica natura non hanno uguale natura: gli dèi sono felici, gli uomini infelici, gli animali ottenebrati. Il manifesto che si sviluppa da quest'unica natura per via di un evolversi che è dovuto alle differenze inerenti a ciascuno degli elementi costitutivi, è come l'acqua. Infatti mentre l'acqua che cade dal cielo ha un unico sapore, essa, venuta in contatto con le diverse forme, prende differenti sapori a seconda appunto di tali forme. Analogamente i tre mondi, che discendono dall'unica natura, non sono costituiti di una unica essenza. Giacché tra gli dèi predomina il *sattva*, mentre rimangono inattivi *rajas* e *tamas*, onde essi si trovano in uno stato di estrema felicità; tra gli uomini ha la prevalenza la passione, mentre il *sattva* e il *tamas* non intervengono, perciò essi sono assai infelici; tra le bestie, infine, — assenti tanto il *sattva* quanto il *rajas* — domina il *tamas*: i bruti, infatti, sono completamente onnubilati.

Con queste due strofe è stata provata l'esistenza

della natura. Subito dopo l'autore, al fine di provare l'esistenza dell'anima, dice:

17

Dal fatto che un oggetto composto esiste in funzione di un altro, che dev'esserci il contrario dei tre elementi costitutivi eccetera, che deve esistere un ente che presieda, che deve darsi un soggetto fruitore e che si constata l'attività tendente all'isolamento,[1] *da tutto questo deduciamo l'esistenza dell'anima.*

Come è stato già detto, la liberazione si consegue grazie alla conoscenza discriminativa del manifesto, dell'immanifesto e del conoscente; noi, dopo aver considerato il manifesto, abbiamo dimostrato, in forza di cinque cause, l'esistenza dell'immanifesto. Quanto all'anima, anch'essa, al pari dell'immanifesto, è sottile. La sua esistenza, che viene inferita, passeremo adesso a spiegare. In virtú di che cosa possiamo affermare che l'anima esiste? Lo affermiamo perché "*un oggetto composto esiste in funzione di un altro*". Nel nostro caso si inferisce che quel composto che è la mente con tutti gli altri princípi esiste in funzione dell'anima, essendo di per sé insenziente, come un letto. Il letto, infatti, com-

[1] Isolamento dell'anima dalla natura, cioè la liberazione, cfr. il commento alla strofe 68, p. 126.

posto com'è di uno sgabello per i piedi,[1] di una coperta e di un cuscino esiste in funzione di un altro, non per se stesso; poiché certo le varie parti di un letto sono prive di una funzionalità reciproca. Noi perciò deduciamo che ci deve essere un uomo che suole dormire sul letto e per il quale esiste questo letto. Perciò, allo stesso modo, questo corpo composto dei cinque elementi grossi sarà in funzione di un'altra cosa, ovvero dell'anima in funzione della quale tale corpo fruibile, cioè questo composto di vari fruibili quali la mente eccetera, è nato. Inoltre l'anima esiste poiché "*deve esserci il contrario dei tre elementi costitutivi*", eccetera, il contrario, cioè, di quanto è esposto nella strofe che comincia cosí: "*Il manifesto è naturato dei tre elementi costitutivi, è indiscriminato, oggettivo...*" (strofe 11). Ed è per questo che si è detto: "*l'anima, a sua volta, da un lato è l'inverso di ciò, dall'altro è conforme*". "*Dal fatto che... deve esistere un ente che presieda.*" Un cocchio trainato da cavalli inclini a saltare, galoppare e correre può svolgere la sua funzione solo a condizione che ci sia un cocchiere che presieda; lo stesso accade per il corpo che è presieduto dall'anima. Leggiamo infatti nello *ṣaṣṭitantra*:[2] "La

[1] Tra le varie parti del letto il testo annovera anche il gātrotpalaka, vocabolo di cui non sono riuscito a trovare il significato.

[2] Antico testo del Sāṃkhya, perduto (cfr. nota storico-bibliografica, p. 10).

natura svolge la sua attività presieduta dall'anima." Si inferisce poi l'anima "*dal fatto che... deve darsi un soggetto fruitore*". Si deduce la necessaria esistenza di un soggetto fruitore, per esempio, davanti a un cibo insapidito con una mescolanza di tutti i sei sapori: dolce, acido, salato, pungente, amaro e astringente. Similmente il dissolubile — la mente eccetera — non potendo essere fruitore, esisterà un'anima per la quale è stato creato questo corpo fruibile. "*Dal fatto che... si constata l'attività tendente all'isolamento.*" Chiunque, infatti, saggio o no, desidera l'interruzione del ciclo delle nascite e delle morti. In base a tutte queste cause concludiamo che esiste un sé separato dal corpo.

Ora ci chiediamo: esiste una sola anima nel corpo di tutti a guisa di un filo che passa attraverso una collana di gioielli, oppure esistono molteplici anime dedite ciascuna a presiedere un corpo? A questo viene risposto:

18

La pluralità delle anime è dimostrata da queste prove: nascita, morte e organi sono fissati separatamente per ogni individuo, l'attività non è simultanea; esistono infine le diversità dovute ai tre elementi costitutivi.

"*Nascita, morte e organi sono fissati separata-*

mente per ogni individuo." Se infatti esistesse un'unica anima, al nascere di quest'una sorgerebbero tutte le altre, mentre alla sua morte anche le restanti verrebbero meno; e se uno fosse affetto da deficienze corporali come la sordità e la cecità, fosse muto, mutilato e zoppo, tutti quanti sarebbero altresí sordi, ciechi, mutilati e zoppi. Ma non è cosí; e la pluralità delle anime è dimostrata appunto dal fatto che nascita, morte e organi sono fissati separatamente per ogni individuo. E ancora: *"l'attività non è simultanea"*. Noi non vediamo, per esempio, tutti dediti alla virtú eccetera nello stesso momento, bensí constatiamo che mentre taluni sono rivolti alla virtú, altri appaiono intesi a fare il male ed altri ancora praticano il distacco o ricercano la conoscenza. Pertanto, non dandosi un'attività simultanea, risulta provata la molteplicità delle anime. *"Esistono, infine, le diversità dovute ai tre elementi costitutivi"*, dovute cioè alla natura intrinseca a ciascuno d'essi. Per questo nella vita ordinaria l'individuo cui è peculiare il *sattva* sarà felice, quegli cui inerisce il *rajas* infelice, mentre chi è pervaso di *tamas* risulterà obnubilato. Talché, in grazia delle diversità dovute ai tre elementi costitutivi, è provata la molteplicità delle anime.

Si dichiara adesso come l'anima sia inattiva.

19

Dal contrasto discende che l'anima è testimone, isolata, indifferente, percipiente e non agente.

"*Dal contrasto.*" Si intende qui parlare di quel contrasto, illustrato sopra, dell'anima nei riguardi dei tre elementi costitutivi. L'anima, infatti, non è un composto dei tre elementi costitutivi; essa è discriminante, fruitrice, eccetera. Ora essendo gli elementi costitutivi agenti, ne "*discende che l'anima è testimone*"; in quanto testimone le compete la pluralità. Soltanto gli elementi costitutivi, come quelli che sono agenti, svolgono attività; il testimone, invece, né svolge, né smette l'azione. Oltre a questo, essa è "*isolata*". Qui "*isolata*" vale: diversa dai tre elementi costitutivi. "*Indifferente.*" L'anima, infatti, è indifferente, come un monaco itinerante. Come questi, ancorché mescolato coi villici intenti a lavori agresti, rimane tuttavia solo e indifferente, cosí pure l'anima se ne sta indifferente essendo agenti, al contrario, i tre elementi costitutivi. Ond'è che essa è "*percipiente* e *non agente*": l'anima, appunto per il fatto di essere indifferente sarà percipiente e non agente nei rispetti di queste azioni. Per cui i tre elementi costitutivi, *sattva*, *rajas* e *tamas*, poiché compiono le azioni, sono agenti; mentre non lo è l'anima: ecco pertanto comprovata l'esistenza dell'anima.

Ma come è possibile che l'anima, se è non agente, giunga alla determinazione di abbracciare ciò che è giusto o, viceversa, di respingerlo? Per far questo l'anima deve essere agente. Eppure s'è detto che essa è non agente. In realtà, procedendo a questo modo, si incorrerebbe in errore da entrambe le parti. Onde l'autore dice:

20

Il dissolubile, di per sé insenziente, diviene come senziente in virtú dell'unione con l'anima; d'altro canto l'anima, pur essendo indifferente, si fa come attiva mercé all'attività propria degli elementi costitutivi.

In realtà la coscienza compete all'anima. Perciò il dissolubile, rappresentato com'è dall'insieme dei princípi che fanno capo alla mente, per il riflesso della coscienza "*diviene come senziente*". Poiché come nell'esperienza comune un vaso messo a contatto col freddo si raffredda mentre si riscalda col calore, non altrimenti il dissolubile — la mente eccetera — diviene come senziente "*in virtú dell'unione con l'anima*". Ond'è che sono gli elementi costitutivi a compiere la determinazione, l'anima in nessun modo. Comunemente si usa dire che un uomo fa una cosa o cammina, eccetera; tuttavia l'anima non agisce. Come mai? Perché "*l'anima, pur essendo indif-*

ferente, si fa come attiva mercé all'attività propria degli elementi costitutivi". Come, per via d'esempio, è preso per ladro quegli che, pur non essendolo, si accompagna tuttavia con i ladri, cosí anche l'anima, per quanto non agente, diviene agente per il contatto con i tre elementi costitutivi. È stata dunque spiegata la distinzione tra manifesto, immanifesto e conoscente: distinzione dalla quale dipende il conseguimento della liberazione. Si dichiara adesso quale sia la causa dell'unione tra natura e anima.

21

L'unione dell'anima con la natura ha per iscopo la visione, mentre l'unione della natura con l'anima è diretta all'isolamento. Il congiungersi di entrambe è paragonabile a quello di uno zoppo con un cieco; da tale unione è poi causato il processo creativo.

"L'unione dell'anima con la natura ha per iscopo la visione." Cioè all'anima è dato di vedere la natura nei suoi effetti, cominciando dalla mente e finendo con gli elementi grossi. Perciò *"l'unione della natura con l'anima è diretta all'isolamento"*. E tale congiungimento di entrambe è *"paragonabile a quello di uno zoppo con un cieco"*. Uno zoppo e un cieco erano in viaggio insieme quando, in una foresta, la carovana fu as-

salita violentemente dai briganti. Abbandonati dai compagni di viaggio, essi presero a vagare a caso da un luogo all'altro; e così, vagando ciascuno per proprio conto, finirono con l'incontrarsi. Poiché nutrivano fiducia l'uno nell'altro, stabilirono di unirsi acciocché, così riuniti, potessero camminare e vedere. Il cieco sollevò lo zoppo sulle spalle e, secondo la strada che questi gli andava indicando, egli procedeva. Ora l'anima, al pari dello zoppo, destituita com'è della potenza di azione, ha bensí la potenza della vista, mentre la natura, al contrario, essendo in grado di agire ma non potendo vedere, rassomiglia al cieco. Accade poi che, a quel modo che si verifica la separazione di questi due uomini allorché essi abbiano raggiunto il luogo desiderato, conseguendo cosí il proprio scopo, lo stesso interviene per la natura, la quale, indotta la liberazione nell'anima, cessa dall'agire; l'anima, a sua volta, dopo aver visto la natura, consegue lo stato di isolamento: vale a dire che, compiuto il loro scopo, entrambi si separano. Infine: *"da tale unione è poi causato il processo creativo"*. Come dal congiungersi dell'uomo e della donna nasce un figlio, cosí, dall'unione di natura e anima nasce il creato.

A questo punto l'autore, al fine di descrivere tutte le varie distinzioni, dice:

Dalla natura discende la mente; da questa il senso dell'io; da questo il gruppo di sedici; da cinque del gruppo di sedici traggono origine i cinque elementi grossi.

I sinonimi del termine natura sono: Principio primo, *brahman*, immanifesto, molteplice, *māyā*.[1] Dalla natura, priva di caratteristiche, si origina la mente che può essere designata altresí come demonica, opinione, luce e conoscenza. Dalla mente è prodotto il senso dell'io, i cui sinonimi sono: il primo degli elementi, prodotto, splendente, presunzione. "*Da questo il gruppo di sedici.*" Vale a dire i cinque elementi sottili: suono, tatto, colore, sapore e odore, piú gli undici sensi che sono i cinque sensi mentali: orecchio, pelle, occhi, lingua e naso e i cinque sensi d'azione: voce, mani, piedi, ano e genitali; undicesimo è il senso interno cui spettano le caratteristiche di entrambi i gruppi. "*Da cinque del gruppo di sedici traggono origine i cinque elementi grossi.*" Cioè i cinque elementi grossi traggono origine dai cinque elementi sottili; come fu già detto: l'etere nasce dal suono, l'aria dal tatto, il

[1] La *māyā* è concetto essenziale, comune a tutta la speculazione indiana: essa è l'universale forza illusionante, costante impedimento alla liberazione, generatrice di tutto ciò che è divenire epperciò della vita. Nel Sāṃkhya, come mostra questo passo, viene ad essere identificata con la natura.

fuoco dal colore, l'acqua dal sapore, la terra dall'odore. Onde si ha che da cinque atomi si svolgono i cinque elementi grossi.

Come è stato già detto in precedenza, la liberazione è conseguibile grazie alla conoscenza discriminativa del manifesto, immanifesto e conoscente. Noi qui sopra abbiamo esposto lo svolgersi del manifesto attraverso i suoi ventitré princípi, dalla mente agli elementi grossi. L'immanifesto è stato spiegato, tra l'altro, alla strofe che comincia: "*A motivo della finitezza dei vari oggetti distinti*" (strofe 15); l'anima, poi, risulta spiegata dalle ragioni presentate nella strofe che comincia: "*Dal fatto che un oggetto composto esiste in funzione di un altro*" (strofe 17). Si hanno cosí i venticinque princípi. Ottiene la liberazione quegli che giunge a conoscere i tre mondi come essenziati di questi princípi. Come fu detto: "*Colui che conosce i venticinque princípi, in qualunque stadio si trovi della vita religiosa, consegue sicuramente la liberazione.*" I venticinque princípi sono dunque: natura, anima, mente, senso dell'io, cinque elementi sottili, undici sensi, cinque elementi grossi. La mente — s'è detto — nasce dalla natura. Ma quali sono le sue caratteristiche?

23

La mente è determinazione. La sua *natura è costituita di virtú,*[1] *conoscenza, distacco e potere ove prevalga il* sattva; *è costituita dal contrario nel caso che predomini il* tamas.

La "*determinazione*" è nella mente a quel modo che il futuro germoglio, nel seme, è prossimo a sbocciare. La mente — che è appunto determinazione — è quella facoltà che permette di dire: questo è un vaso; oppure: questo è un vestito. La mente consta di otto parti, a seconda che si trovi nello stato di *sattva* o di *tamas*. Nel primo caso è di quattro parti: "*virtú, conoscenza, distacco e potere*". Ciò che definiamo virtú comprende: la compassione, la generosità, le varie proibizioni e i vari obblighi. Tanto le proibizioni quanto gli obblighi sono stati fissati da Patañjali:[2] "*le cinque proibizioni sono la non violenza, il dire la verità, il non rubare, l'astinenza sessuale, la povertà*".[3] "*I cinque obblighi sono: purezza, serenità, ascesi, studio dei Veda, devozione al Signore.*"[4] La conoscenza, i cui sinonimi possono essere luce, comprensione e manifestazione, è du-

[1] "Virtú" rende solo parzialmente il significato della parola *dharma*, che abbraccia un concetto, assai ampio, di ordine (il *ṛta* vedico), legge naturale e morale, giustizia, dovere. Comunque è inteso qui in maniera particolare per cui cfr. il commento a questa strofe.

[2] Autore degli *Yogasūtra*.

[3] *Yogasūtra*, II, 30.

[4] *Ibidem*.

plice: esterna e interna. La prima comprende i Veda accompagnati dallo studio delle sei scienze, ossia: pronuncia, rituale, grammatica, etimologia, metrica e astronomia; oltre a questo i *Purāṇa*, i sistemi del *Nyāya* e della *Mīmāṃsā* e i *Dharmaśāstra*.[1] La conoscenza interna è rappresentata dalla conoscenza discriminativa della natura — che consiste in un equilibrio di *sattva*, *rajas* e *tamas* — e dell'anima che è perfettamente compiuta, priva di elementi costitutivi, onnipervasiva e cosciente. Grazie alla conoscenza esterna si guadagna ammirazione e celebrità nel mondo, mediante quella interna la liberazione. Anche il distacco è di due tipi, esterno e interno. Il primo, che consiste in un allontanamento dagli oggetti dei sensi, consegue all'osservazione del male inerente a tutto ciò che è guadagno, conservazione, caducità, attaccamento, offesa. Il secondo lo attua colui che, resosi indifferente, guarda anche alla natura come a sogno o magia ed è desideroso, allo stesso tempo, di liberazione. Segue quindi il potere, di otto tipi: il diventare piccoli a volontà, onde uno, fattosi minuto, se ne va in giro per il mondo; il diventare grandi a volontà, per cui, al

[1] Si designa con questo termine (lett.: "*Trattati sul dharma*") una particolare letteratura avente per oggetto il *dharma* inteso nell'accezione piú lata di legge o dovere morale (*fas*) e di legge civile (*lex*). Tale letteratura sorge in margine ai Veda e come diretto riflesso di essi: i testi piú antichi sono i *Dharmasūtra*; i piú importanti la *Manusmṛti* e la *Yājñavalkyasmṛti*.

contrario, si diviene di proporzioni enormi; l'esser pesanti; l'esser leggeri quanto si voglia: chi possiede tale potere può starsene sulla punta dei filamenti dei fiori come se fosse fibra di un loto; l'ottenimento, che rende capaci di possedere qualsiasi cosa uno desideri; la volontà: essendone provvisti si può fare quello che piú aggrada; la sovranità, grazie alla quale si è sovrani dei tre mondi; la sottomissione della volontà altrui; e, infine, mediante il potere dell'ubiquità, uno può sedersi o camminare su qualsivoglia oggetto, da Brahma a una radice, dove vuole. Queste dunque sono le quattro forme della mente nello stato di *sattva*; in altri termini queste qualità mentali, cioè la virtú e le altre, si ottengono allorché il *sattva* soverchia il *rajas* e il *tamas*. Per giunta la mente "*è costituita dal contrario nel caso che predomini il* tamas". Si avrà cosí il contrario della virtú eccetera. Concludendo: la mente ha otto forme, a seconda che predomini il *sattva* o il *tamas* e nasce dall'immanifesto che è composto dei tre elementi costitutivi.

Avendo cosí definito la mente, si illustra ora la natura del senso dell'io:

24

Il senso dell'io consiste nella presunzione. Da esso si dipartono due creazioni: quella degli undici e quella dei cinque elementi sottili.

"*Gli undici*" sono gli undici sensi.

25

Dal senso dell'io "modificato" discende l'endecade cui è peculiare il sattva; *dal senso dell'io "primo degli elementi", la pentade degli elementi sottili sostanziati di* tamas. *Entrambi i gruppi fanno capo poi al senso dell'io "splendente".*

Sopravvalendo, nel senso dell'io, il *sattva* rispetto al *rajas* e al *tamas*, il senso dell'io diviene sattvico. Gli antichi maestri definiscono questo stadio come il senso dell'io "modificato". Da questo "*discende l'endecade*", cioè gli undici sensi, perciò i sensi saranno in uno stato sattvico, puri e capaci di apprendere i rispettivi oggetti. È per questo che, subito dopo, si aggiunge: "*cui è peculiare il* sattva". Quindi, "*dal senso dell'io 'primo degli elementi'*", la pentade degli elementi sottili sostanziati di *tamas*; soverchiati allora il *sattva* e il *rajas*, il senso dell'io diviene tamasico. Gli antichi maestri definirono questo stadio come il senso dell'io "*primo degli elementi*". Da questo si sviluppa la pentade degli elementi sottili; tale

stato poi, abbondando in *tamas*, è lo stato tamasico per eccellenza. Infine, "*entrambi i gruppi fanno capo poi al senso dell'io 'splendente'* ". Allorché tanto il *sattva* quanto il *tamas* sono sopraffatti dal *rajas*, il senso dell'io assume il nome di "splendente". Per "*entrambi i gruppi*" si intendono l'endecade dei sensi e la pentade degli elementi sottili. Difatti accade che il senso dell'io nella forma sattvica, quando si chiama cioè "modificato", per creare gli undici sensi faccia appello al senso dell'io "splendente"; giacché, di per sé inattivo, solo convenendo con lo "splendente" può essere in grado di originare i sensi. In modo simile l'io nello stato tamasico, definito "primo degli elementi", e caratterizzato da inattività dà origine ai cinque elementi sottili solo in congiunzione col senso dell'io "splendente", che è attivo. Perciò leggiamo "*entrambi fanno capo poi al senso dell'io 'splendente'*". Talché in definitiva è il senso dell'io "splendente" che crea gli undici sensi e i cinque elementi sottili.

Si è detto che l'endecade è sattvica. Di questi prodotti del senso dell'io "modificato" quali sono i nomi?

26

I sensi mentali sono gli occhi, le orecchie, il naso, la lingua e la pelle. La voce, le mani, i piedi, l'ano e i genitali sono i sensi d'azione.

A cominciare dagli occhi fino alla pelle si hanno i sensi mentali. Essi hanno la funzione di apprendere i cinque oggetti, ossia suono, tatto, colore, sapore e odore. "*La voce, le mani, i piedi, l'ano e i genitali sono i sensi d'azione.*" I quali sono cosí chiamati in quanto che compiono le azioni. La voce esprime, le mani variamente agiscono, i piedi vanno e vengono, l'ano evacua e i genitali producono piacere con l'atto del generare. Sicché, distinti in cinque sensi mentali e cinque sensi d'azione, sono stati qui presentati dieci sensi. Ma l'undicesimo, il senso interno, in che consiste propriamente?

27

Il senso interno partecipa della natura di entrambi; è organizzatore. È poi da considerarsi alla stregua di un senso in forza dell'affinità. Infine, tanto le varietà dei sensi quanto le varietà degli oggetti esterni dipendono da particolari modificazioni dei tre elementi costitutivi.

Nell'àmbito dei sensi, dunque, "*il senso interno partecipa della natura di entrambi*". Difatti,

fra i sensi mentali è come un senso mentale, tra i sensi d'azione è come uno di essi. E questo perché? Perché organizza l'attività sia dei sensi mentali sia dei sensi d'azione; onde sarà partecipe della natura di entrambi; e si dice "organizzatore" appunto in quanto organizza. Inoltre è "*da considerarsi alla stregua di un senso in forza dell'affinità*", il che vuol dire in forza di caratteristiche comuni: e questo perché tanto i sensi mentali insieme con quelli d'azione quanto il senso interno, derivando dal senso dell'io in stato sattvico, hanno caratteristiche comuni con esso. Grazie a tale affinità, anche il senso interno è un senso. Pertanto tutti gli undici sensi traggono origine dal senso dell'io "modificato" cioè in stato sattvico. Ora qual è la funzione del senso interno? È una funzione organizzatrice, mentre le funzioni dei sensi mentali sono il suono eccetera e le funzioni dei sensi d'azione sono la voce e tutte le altre. Ma — c'è da chiedersi — essendo la natura, la mente e il senso dell'io insenzienti ed essendo l'anima, da parte sua, non agente, questi differenti sensi atti a percepire differenti oggetti sono creati dal Signore o nascono per natura propria? Si risponderà: Per i seguaci del Sāṃkhya la causa è la natura propria. Onde a questo proposito si dice: "*tanto le varietà dei sensi quanto le varietà degli oggetti esterni dipendono da particolari modificazioni degli elementi costitutivi*". Gli

oggetti dei diversi sensi sono questi: per i cinque sensi mentali il suono, il tatto, il colore, il sapore e l'odore; per i cinque sensi d'azione: parlare, prendere, camminare, evacuare, godere; per il senso interno, infine, l'organizzare. E questo a causa di "*particolari modificazioni degli elementi costitutivi*", alle quali son dovute "*tanto le varietà dei sensi quanto le varietà degli oggetti esterni*". Pertanto tale varietà non è da imputarsi né al Signore né al senso dell'io, né alla mente o alla natura né tanto meno all'anima, sibbene ad una modificazione degli elementi costitutivi che avviene per natura propria. E se si obiettasse che questo non è possibile a causa dell'insenzienza degli elementi costitutivi, respingeremmo al certo l'obiezione. Dato che: "*A quel modo che il latte, pur essendo insenziente, funziona in vista della crescita del vitello, similmente la natura funziona in vista della liberazione dell'anima*" (strofe 57). Cosí gli elementi costitutivi, che sono insenzienti, si svolgono in forma degli undici sensi; ed altrettanto agli elementi costitutivi son dovute le differenziazioni. Per cui gli occhi, per consentire la vista, sono posti in alto; e il naso, le orecchie, la lingua si trovano ciascuno al proprio posto onde apprendere i rispettivi oggetti. Non altrimenti i sensi d'azione sono posti nelle loro proprie sedi al fine di apprendere i loro particolari oggetti; essi poi provengono da particolari modifi-

cazioni degli elementi costitutivi; cosí per i loro oggetti.[1] "*Gli elementi costitutivi si svolgono negli elementi costitutivi*"[2] come dice un altro testo, intendendo significare come la funzione degli elementi costitutivi abbia per oggetto unicamente gli elementi costitutivi e come soltanto dagli elementi costitutivi siano determinati gli oggetti esterni. Per oggetto si deve poi considerare tutto ciò che ha come causa la natura.[3]

Si espongono adesso le funzioni dei vari sensi:

28

La funzione dei cinque sensi mentali nei rispetti del suono eccetera è rappresentata soltanto da mera percezione, mentre funzioni dei cinque sensi di azione sono il parlare, il prendere, il camminare, l'evacuare e il godere.

La parola "*mera*" indica qui "distinzione, unicità" ed implica perciò l'esclusione del contrario. Cosí come vediamo nella frase "*si accettano elemosine e nient'altro*". Analogamente la funzione dell'occhio è limitata al colore e non si estende al sapore o altro. Lo stesso si dica degli altri sensi. Ossia oggetto dell'occhio è il colore, della lin-

[1] La traduzione "cosí per i loro oggetti" è incerta, come anche il testo. Ho omesso il *na* del testo per evitare una contraddizione con quanto è detto poco piú sotto.

[2] *Bhagavadgītā*, III, 8.

[3] Testo e traduzione dell'ultima frase incerti.

gua il sapore, dell'orecchio il suono e della pelle il tatto. Tali le funzioni dei sensi mentali. Vediamo ora quelle dei sensi d'azione: oggetto della voce è il parlare, delle mani il prendere, dei piedi il camminare, dell'ano l'espellere, una volta digerite, le impurità del cibo, dei genitali il godere e la nascita dei figli.

Vediamo adesso le funzioni della mente, del senso dell'io e del senso interno.

29

La funzione dei tre consiste nelle loro caratteristiche e non è comune. La funzione comune ai sensi è rappresentata dai cinque soffi vitali, cioè il soffio ascendente e gli altri.

"Consiste nelle loro caratteristiche." Infatti caratteristica della mente è stata già detta essere la determinazione; questa caratteristica rappresenta altresí la funzione della mente. Similmente è stato dichiarato che il senso dell'io consiste nella presunzione: tale presunzione è sia la caratteristica sia la funzione del senso dell'io. Il senso interno, infine, fu designato come organizzatore: l'organizzare sarà quindi anche l'unica funzione del senso interno. Pertanto le funzioni inerenti alla mente, senso dell'io e senso interno sono rappresentate dalle rispettive caratteristiche. *"E non è comune."* Cosí come non comune, epperciò

specifica per ogni senso, è la funzione — sopra spiegata — dei sensi. Procediamo ora a spiegare quella funzione che è definita "*comune*", vale a dire "*i cinque soffi vitali*". Essi sono il soffio ascendente, il soffio discendente, il soffio equilibrante, il soffio verticale e il soffio pervadente e costituiscono, appunto, una funzione comune a tutti i sensi. Infatti il soffio chiamato ascendente ha per sede la bocca e il naso; il suo movimento è funzione comune a tutti i tredici sensi e i sensi, in effetto, solo esistendo il soffio ascendente sono quello che sono. Il soffio ascendente, come gli uccelli in gabbia, induce movimento in tutto; è detto ascendente poiché spira ascendendo. Analogamente il soffio discendente è cosí chiamato per il fatto che discende.[1] Il soffio equilibrante, a sua volta, che risiede nella parte centrale del corpo, ha questo nome perché distribuisce il cibo e le altre cose in misura uguale; il suo movimento è funzione comune a tutti i sensi. Egualmente il soffio verticale, che è attivo tra la regione ombelicale e la testa, è cosí detto per il fatto che "*trae su, verso l'alto*"; il suo movimento è funzione comune a tutti i sensi. Inoltre c'è il soffio pervadente che pervade il corpo e lo ripartisce internamente; lo diciamo

[1] Data la traduzione di prāṇa con "soffio ascendente" e di apāna con "soffio discendente" ho cercato di rendere in maniera conforme le etimologie di questi due termini date dal testo.

soffio pervadente poiché pervade il corpo come l'etere; il suo movimento è funzione comune a tutti i sensi. I cinque soffi vitali, cosicché, sono stati spiegati come funzione comune ai sensi; sono cioè comuni ai tredici sensi.

30

La funzione dei quattro nei riguardi del percepibile è sia istantanea sia graduale. La funzione dei tre nei riguardi di ciò che non è oggetto di percezione diretta deve essere preceduta da quella.

"La funzione dei quattro... è sia istantanea." Qualora mente, senso dell'io e senso interno si congiungano a ciascuno dei singoli sensi essi diventano quattro. Ed è di questi quattro nei riguardi del percepibile — cioè della determinazione che concerne questo e quell'oggetto — che la funzione è istantanea. Onde la mente, il senso dell'io, il senso interno e gli occhi arrivano a vedere simultaneamente la forma per cui si può dire "*questo è un palo*"; cosí mente, senso dell'io, senso interno e la lingua apprendono immediatamente il sapore; e ancora, la mente, il senso dell'io, il senso interno e il naso apprendono immediatamente l'odore; non diversamente accade per la pelle e gli orecchi.

Oltre a questo la funzione è "*graduale*". Per esempio una persona camminando per la strada e scorgendo da lontano un oggetto è presa dal dubbio se si tratti di un uomo o di un palo; poi vede, sopra di esso, un suo proprio segno caratteristico oppure un uccello. Allora, formatosi il dubbio grazie al senso interno, la mente si fa discriminante onde egli pensa: "questo è un palo". Quindi, per una definizione decisiva, interviene il senso dell'io, con la proposizione: "questo può essere solo un palo". Si è cosí esaminata la funzione graduale della mente, senso dell'io, senso interno e occhi. E come avviene per la forma egualmente si verifica, in relazione agli altri sensi, per il suono eccetera. Il "*percepibile*" significa gli oggetti percepibili. Inoltre "*la funzione dei tre nei riguardi di ciò che non è oggetto di percezione diretta deve essere preceduta da quella*". Per "*ciò che non è oggetto di percezione diretta*" si intende il passato e il futuro; la funzione dei tre, cioè mente, senso dell'io e senso interno, è preceduta, nei riguardi della forma dalla funzione dell'occhio, nei riguardi del tatto dalla funzione della pelle, nei riguardi dell'odore da quella del naso, nei riguardi del sapore dalla funzione della lingua, nei riguardi del suono dalla funzione dell'orecchio. Per il futuro ed il passato la funzione della mente, senso dell'io e senso interno, preceduta da quella di un senso,

è graduale; per il presente è sia istantanea sia graduale.

Oltre a questo:

31

Essi compiono ciascuno la propria funzione, la quale è causata da un impulso che essi esercitano l'uno sull'altro. Unica causa d'azione è il fine dell'anima. Da nessuno un senso può essere mosso ad agire.

"*Essi compiono ciascuno la propria funzione, la quale è causata da un impulso che essi esercitano l'uno sull'altro.*" Per impulso si intende qui uno sforzo diretto a qualcosa. Essi sono la mente, il senso dell'io e il senso interno. Questi tendono a compiere il fine dell'anima. Il senso dell'io e gli altri princípi derivano dalla mente.[1] La mente esercita la propria funzione verso il suo oggetto dopo aver conosciuto l'impulso del senso dell'io. Se venisse domandato poi: "Qual è il fine di questo?" Si risponde: "*unica causa d'azione* è *il fine dell'anima*". Agire per il fine dell'anima: ecco il senso dell'attività degli elementi costitutivi. Perciò dunque i sensi mettono alla luce il fine dell'anima. Ma se essi sono insenzienti come pos-

[1] Questa frase, anche se il testo non è corrotto, ha tutta l'aria di essere una interpolazione.

sono avere in se stessi una funzione? "*Da nessuno un senso può essere mosso ad agire*": significato della frase è che soltanto il fine dell'anima determina la loro attività; e non esiste un dio che possa determinare l'esercizio dei sensi.

Ora viene mostrato quanti sono i sensi, cioè la mente e tutti gli altri.

32

I sensi sono tredici; loro funzioni sono il prendere, il ritenere, il manifestare. I loro oggetti, rappresentati da ciò che è da prendere, ciò che è da ritenere e ciò che è da manifestare, sono dieci.

"*I sensi*" dunque, cioè la mente eccetera sono tredici. Cinque sensi mentali ossia gli occhi eccetera, cinque sensi d'azione ovvero la parola eccetera e, infine, la mente, il senso dell'io e il senso interno. Quali sono le loro funzioni? "*Loro funzioni sono il prendere, il ritenere e il manifestare.*" Il prendere e il ritenere competono ai sensi d'azione; il manifestare ai sensi mentali. Di quanti tipi sono i loro oggetti? "*I loro oggetti... sono dieci.*" I loro oggetti d'azione sono dieci, vale a dire: suono, tatto, colore, sapore, odore, parlare, prendere, camminare, evacuare e godere. I sensi d'azione prendono e ritengono

tali oggetti già manifestati dai sensi mentali. Inoltre,

33

I sensi interni sono tre; dieci gli esterni, che costituiscono gli oggetti dei primi tre. I sensi esterni esercitano le loro funzioni nel presente, mentre gli interni le esercitano in tutti e tre i tempi.

"*I sensi interni*", cioè la mente, il senso dell'io e il senso interno, sono tre. "*Dieci gli esterni*" e sono i cinque sensi d'azione e i cinque sensi mentali. "*Costituiscono gli oggetti dei primi tre.*"
Altrimenti detto, essi rappresentano i fruibili della mente, del senso dell'io e del senso interno. "*Esercitano le proprie funzioni nel presente.*" L'orecchio sente solo il suono presente e non quello passato o futuro; l'occhio vede solo il colore presente e non quello passato o futuro; la pelle è in relazione al tatto presente, non a quello passato o futuro; la lingua gusta il sapore presente; il naso odora l'odore presente. Non altrimenti i sensi d'azione: la voce forma la parola presente e non quella passata o futura; le mani prendono il vaso presente, non il vaso passato o futuro; l'ano e i genitali producono rispettivamente l'evacuazione e il piacere nel presente e non nel

passato o nel futuro. I sensi esterni, sicché, agiscono nel presente. "*I sensi interni le esercitano in tutti e tre i tempi*", cioè la mente, il senso dell'io e il senso interno apprendono i loro oggetti in tutti e tre i tempi. La mente conosce il vaso presente, passato e futuro. Il senso dell'io è causa di presunzione che si estende al presente, al passato e al futuro.

Il senso interno, infine, attende a organizzare tanto nel presente quanto nel passato e nel futuro. Onde i sensi interni sono attivi in tutti e tre i tempi.

Si espone adesso quali dei sensi apprendano oggetti specifici e quali apprendano oggetti non specifici:

34

Di questi i cinque sensi mentali apprendono oggetti specifici e non specifici. La voce ha solo il suono come oggetto; gli altri hanno invece cinque oggetti.

"*I sensi mentali*" apprendono oggetti specifici. I sensi mentali di esseri umani manifestano oggetti specifici quali il suono, il tatto, il colore, il sapore e l'odore accompagnati da piacere, dolore e offuscamento. I sensi mentali degli dèi manifestano oggetti non specifici. Tra i sensi d'azione, poi, "*la voce ha solo il suono come oggetto*".

Sia la voce degli dèi sia quella degli uomini profferisce versi e altro; dunque il senso della parola è uguale tanto per gli dèi quanto per gli uomini. "*Gli altri*" cioè, eccettuata la voce, mani, piedi, ano e genitali, "*hanno cinque oggetti*". Nella mano infatti son presenti suono, tatto, colore, sapore e odore; il piede calca il terreno che comprende i cinque oggetti, ovvero il suono e gli altri; ciò che l'ano espelle include altresí i cinque oggetti; i genitali producono il piacere mediante il seme che è provvisto dei cinque oggetti.

35

Dal momento che la mente con gli altri sensi interni si immerge in tutti gli oggetti, i tre sensi interni sono i guardiani delle porte, gli altri le porte.

"*La mente con gli altri sensi interni*" cioè con il senso dell'io e il senso interno "*si immerge in tutti gli oggetti*", cioè apprende il suono eccetera in tutti e tre i tempi.

E, ancora:

36

Questi sensi che sono differenti modificazioni degli elementi costitutivi e che sono diversi l'un dall'altro, avendo reso manifesto, al modo di una

lampada, l'insieme degli interessi dell'anima li presentano alla mente.

Quali siano i sensi l'abbiamo già detto. Essi rappresentano "*differenti modificazioni degli elementi costitutivi*". In che consiste la loro peculiarità? In questo, che sono "*come una lampada*" vale a dire rendono manifesti tutti gli oggetti appunto come una lampada, e che "*sono diversi l'uno dall'altro*" cioè dissimili, aventi oggetti differenti. "*Sono differenti modificazioni degli elementi costitutivi*" significa nati dagli elementi costitutivi: (presentano alla mente) "*l'insieme degli interessi dell'anima*". I sensi mentali, i sensi d'azione, il senso dell'io e il senso interno avendo "*reso manifesto*" questo e quell'interesse dell'anima, "*li presentano alla mente*", li pongono in essa. Giacché l'anima apprende il piacere e tutte le altre cose in quanto esse sono disposte nella mente.

Quindi, poi:

37

Dal momento che la mente tutto ciò che procura lo procura perché l'anima ne possa fruire è dunque essa, la mente, che distingue la sottile differenza tra natura e anima.

Per "*tutto*" s'intende quanto cade nel dominio di tutti i sensi nei tre tempi. Ora "*dal momento*

che" la mente insieme con gli altri sensi interni *"procura"*, procaccia (questo tutto) attraverso i sensi mentali e di azione degli dèi, degli esseri umani e degli animali, *"è dunque essa, la mente, che distingue"* ovvero fa discriminazione tra quanto è peculiare all'anima e quanto è proprio della natura; *"la differenza tra natura e anima"* cioè a dire l'intrinseca diversità. *"Sottile"* è qui quanto non è conseguibile da chi non è qualificato a pratiche ascetiche. Questa è la natura, stato di equilibrio di *sattva*, *rajas* e *tamas*; questa è la mente, questo il senso dell'io, questi i cinque elementi sottili, questi gli undici sensi, questi i cinque elementi grossi, quest'altra è l'anima separata e distinta da tutti questi: cosí accerta la mente. Dall'assecondarla ci deriva la liberazione. Abbiamo visto sopra come gli oggetti siano specifici e non specifici. Qui di seguito si dichiara quali siano gli oggetti.

38

Gli elementi sottili sono non specifici; da questi cinque sono prodotti i cinque elementi grossi. Questi sono chiamati specifici e sono calmi, violenti e offuscatori.

I cinque elementi sottili prodotti dal senso dell'io sono: l'elemento sottile del suono, quello del tatto, quello del colore, quello del sapore e quel-

lo dell'odore. Questi sono detti non specifici. Essi sono gli oggetti degli dèi, sono caratterizzati dal piacere e spogli di quanto è dolore e offuscamento. "*Da questi cinque*" elementi sottili sono prodotti "*i cinque elementi grossi*" cioè la terra, l'acqua, il fuoco, l'aria e l'etere, "*questi sono chiamati specifici*". Dall'elemento sottile dell'odore la terra, dal sapore l'acqua, dal tatto l'aria, dal suono l'etere:[1] a questo modo sono prodotti gli elementi grossi. Tali oggetti specifici sono appresi dagli uomini, essi sono "*calmi*" nel senso che loro caratteristica è il piacere; "*violenti*" significa che hanno come caratteristica il dolore, mentre "*offuscatori*" indica che suscitano offuscamento. Ond'è che, per esempio, l'etere risulta calmo — cioè reca piacere — a un uomo che esce da un ambiente chiuso, mentre lo stesso etere sarà violento — carico cioè di dolore — per quegli che è oppresso da freddo, caldo, vento e pioggia; riuscirà poi offuscatore, per chi, cammin facendo, ottenebrandosi il senso dell'orientamento, perde la strada nella foresta. Non altrimenti il vento è calmo per chi è afflitto dal caldo, violento per chi è afflitto dal freddo, quanto mai offuscatore se frammisto con polvere e sabbia. Il medesimo si dica per il fuoco e tutti gli altri.

[1] È da rilevare una lacuna del testo poiché manca, in questa enumerazione degli elementi sottili, il quinto cioè il colore (*rūpa*) dal quale discende l'elemento grosso del fuoco.

Esaminiamo ora gli altri oggetti specifici:

39

I sottili, quelli nati da padre e madre, insieme con gli elementi grossi rappresentano i tre generi di oggetti specifici; di essi i sottili sono fissi mentre quelli nati da padre e madre sono defettibili.

"*I sottili*" sono gli elementi sottili. Il corpo sottile è composto da essi, caratterizzato dalla mente con gli altri princípi;[1] da sempre, esso esiste e trasmigra. "*Quelli nati da padre e madre.*" Questi sono elementi componenti dei corpi grossi i quali compongono a loro volta il corpo sottile all'interno dell'alvo; e ciò in virtú del mescolarsi dei due liquidi seminali allorché il padre e la madre, al momento opportuno, si congiungono. Tale corpo sottile è poi nutrito, mediante il cordone ombelicale, dai molteplici succhi provenienti da quanto è mangiato e bevuto dalla madre. Questo corpo cosí cominciato grazie ai tre oggetti specifici ossia gli elementi sottili, quelli nati da padre e madre e gli elementi grossi, diviene fornito di schiena, ventre, cosce, petto, testa e via dicendo. È avviluppato dai sei involucri cioè san-

[1] "Gli altri princípi" in questo caso sono soltanto il senso dell'io e il senso interno, dato che il corpo sottile è costituito dai cinque elementi sottili piú i tre sensi interni (cfr., per esempio, strofe 40 e commento). Per il corpo sottile, cfr. la nota a p. 92.

gue, carne, tendini, semen, ossa e midollo; dei cinque elementi grossi, poi, l'etere serve allo spazio (per il corpo), l'aria alla crescita, il fuoco alla maturazione, l'acqua alla coesione, la terra, infine, al sostenere. Provvisto cosí di tutte le parti, il corpo esce dal grembo materno. Questi, dunque, sono i tre generi di oggetti specifici.

L'autore indaga adesso quali di essi siano permanenti e quali no: *"di essi i sottili sono fissi"* cioè permanenti. Il corpo costituito di questi, in virtú del *karma*[1] trasmigra poi in animali domestici e selvaggi, in uccelli, rettili ed esseri immobili. In forza di una condotta virtuosa trasmigrerà nelle regioni di Indra e degli altri dèi. Sicché tale corpo sottile trasmigra finché non sorge la conoscenza. Appena questa sia sorta, il saggio, abbandonato il corpo, consegue la liberazione. Epperciò questi oggetti specifici sottili sono permanenti. *"Quelli nati da padre e madre sono defettibili."* Gli elementi nati da padre e madre si esauriscono in questo mondo abbandonando il corpo sottile al momento della morte. Allora il corpo nato da padre e madre viene meno e si dissolve nella terra e negli altri princípi a seconda dei vari elementi che lo compongono. Come poi il corpo sottile trasmigri ora si dice:

[1] Cfr. nota sul *karma*, p. 110.

Il corpo sottile, formatosi in principio, distaccato, fisso, composto dalla mente e il resto fino agli elementi sottili, incapace di fruizioni, trasmigra. Esso è impregnato dei modi di essere.[1]

Quando, essendo i mondi ancora increati, si ha la prima creazione della natura, nasce allora anche il corpo sottile. Oltre a ciò è "*distaccato*". Non è invero attaccato agli stati di bestie, dèi e uomini; stante la sua sottigliezza a nulla è attaccato: onde, libero com'è nell'andare per monti eccetera, "*trasmigra*". È "*fisso*" cioè permanente. Esso migra fintanto che non sorga la conoscenza. "*È composto della mente e il resto fino agli elementi sottili*"; per "*il resto*" s'intende la mente, il senso dell'io, il senso interno e i cinque elemen-

[1] Una delle analisi piú perspicue del concetto di corpo sottile è quella del Grousset: "Il corpo sottile prodotto dai cinque elementi sottili è, in effetto, distinto dal corpo grosso, prodotto dai genitori, sebbene esso segua, dalla concezione alla morte, una carriera parallela. Ma mentre il corpo grosso con la morte si dissolve, il corpo sottile che è in qualche modo lo spirito vitale, trasmigra, per andare ad animare qualche nuovo embrione... Questa nozione del corpo sottile, difficilmente assimilabile per gli spiriti occidentali, era indispensabile nei sistemi brahmanici per spiegare la trasmigrazione. Poiché il corpo grosso vien meno con la morte, poiché l'anima è un assoluto immobile, era giocoforza, per spiegare la trasmigrazione, trovare un supporto trasmigrante e un principio di continuità attraverso le rinascite... Aggiungiamo che esso non riveste tali forme [animale, dio, uomo, eccetera; cfr. strofe 42] a suo talento, bensí secondo il determinismo del suo *karma*" (R. Grousset, *Les philosophies indiennes*, vol. 1, pp. 129-30).

ti sottili; migra cosí pei tre mondi al modo di una formica sul corpo di Śiva. "*Incapace di fruizioni*" privo, in altri termini, di fruizioni. Infatti il corpo sottile diviene capace di fruizioni poiché mutua la caratteristica dell'attività dall'aggregazione del corpo esterno nato da padre e madre. "*Esso è impregnato dei modi di essere.*" Cosa siano i modi di essere, cioè la virtú eccetera esporremo piú avanti. "*Impregnato*" sta per "*colorato*", "*dissolubile*". Al tempo della dissoluzione la mente e il resto fino agli elementi sottili insieme coi sensi si dissolvono nella natura; non essendo piú soggetti alla trasmigrazione rimangono nella natura fino ad una nuova creazione; essi, cioè, legati da lacci dell'offuscamento intrinseco alla natura, sono inetti all'azione del trasmigrare e a tutto il resto. Perciò anche il corpo sottile trasmigrerà poi al tempo di una nuova creazione.

Viene risposto ora alla domanda per qual motivo i tredici sensi trasmigrino:

41

Come una pittura non può esistere senza un sostrato o un'ombra senza un palo o altro, cosí il dissolubile non può esistere senza un supporto, senza cioè il non specifico.[1]

[1] La migliore interpretazione di questa strofe mi pare quella di Vācaspatimiśra, seguíta dalla maggior parte delle traduzioni Vācaspa-

"Come una pittura non può esistere senza un sostrato", costituito dal muro; e come, ancora, un'ombra non può esistere *"senza un palo o altro"* e quindi senza una stecca e simili. Per citare altri esempi, non può esserci fresco senza acqua o acqua senza fresco; non il fuoco senza caldo o il vento senza tatto, l'etere senza spazio, la terra senza odore. Da questi esempi ci rendiamo conto delle parole *"senza cioè il non specifico"* vale a dire senza gli elementi sottili che sono non specifici, il dissolubile non può esistere. Ora gli elementi grossi rappresentano lo specifico; costituito da tali elementi grossi è appunto il corpo. Se questo corpo costituito di elementi specifici non ci fosse, dove risiederebbe il corpo sottile, e dove mai andrebbe una volta abbandonato un corpo? *"Senza supporto."* I tredici sensi costituiscono il dissolubile privo di supporto. Si spiega ora a che fine agisca il corpo sottile.

42

In vista del fine dell'anima il corpo sottile mercé la sua connessione con gli strumenti e i loro

timiśra infatti ritiene che il termine *liṅga*, soggetto della strofe, stia a significare il corpo sottile; dimodoché tutta la strofe viene intesa come una dimostrazione dell'esistenza del corpo sottile. Gauḍapāda, viceversa, considera l'intera espressione *nirāśrayam liṅgam* intendendola come "il dissolubile privo di supporto", rappresentato dall'insieme dei 13 sensi.

effetti e in unione con il potere della natura agisce al modo di un attore.

La natura è attiva acciocché si compia il fine dell'anima; e questo è duplice: l'apprensione del suono e tutto il resto e l'apprensione della differenza tra l'anima e gli elementi costitutivi. Ora l'apprensione del suono eccetera comporta la fruizione dell'odore eccetera nei mondi di Brahma e gli altri, mentre l'apprensione della differenza tra l'anima e gli elementi costitutivi comporta la liberazione. Per questo viene dichiarato che questo corpo sottile è attivo in vista del fine dell'anima. "*Mercé la sua connessione con gli strumenti e i loro effetti.*" Gli strumenti sono rappresentati dalla virtú eccetera; gli effetti sono l'ascesa ai cieli e via dicendo: il che vedremo piú in là. "*In unione col potere della natura.*" A quel modo che un re nel suo regno essendo detentore del potere può fare ciò che vuole, non altrimenti, in virtú appunto dell'unione col potere universale della natura, il corpo sottile "agisce" in connessione con gli strumenti e i loro effetti. La natura determina la condizione del corpo sottile nell'assumere questo o quel corpo. "*Il corpo sottile.*" Il corpo sottile, che è composto di minute particole, cioè gli elementi sottili, qualora sia accompagnato da tutti i tredici sensi agisce negli uomini, negli dèi e nelle bestie. In che modo? Al modo di un attore.

Infatti come un attore entrato con un certo vestito diventa un dio e, uscito (dalla scena), rientrerà poi nelle spoglie di un uomo e poi di un buffone, parimenti il corpo sottile in grazia della sua connessione con gli strumenti e i loro effetti, entrato nel grembo, ne esce ora come elefante, ora come donna ora come uomo.

Fu detto sopra che il corpo sottile trasmigra essendo impregnato dei modi di essere. Ma questi in che cosa consistono?

43

I modi di essere, che sono la virtú e gli altri, sono innati, naturali e prodotti. Essi risiedono nel senso. L'embrione e tutto il resto risiedono nell'effetto.

I modi di essere sono considerati di tre generi: innati, naturali e prodotti. Quelli innati sono virtú, conoscenza, distacco e potere cosí come li ebbe tutti insieme il beato Kapila al tempo della prima creazione. Quelli naturali sono stati poi descritti: per Sanaka, Sanandana, Sanātana e Sanatkumara che erano i quattro figli di Brahma, tali modi di essere nacquero tutti insieme nei loro corpi sedicenni, per effetto della legge del *karma*: per questa ragione sono detti naturali. I modi di essere "*prodotti*", infine, sono peculiari di esseri come noi per i quali la conoscenza

sorge avendo come movente occasionale la forma corporea di un maestro; dalla conoscenza è prodotto il distacco, dal distacco la virtú e da questa il potere. Ond'è che a buon diritto chiameremo tali modi di essere "*prodotti*" essendo invero la forma corporea di un maestro un prodotto della natura. Impregnato, perciò, di tali modi di essere, il corpo sottile trasmigra. Questi quattro modi di essere sono poi di natura sattvica; di natura tamasica, invece, sono i modi che sono loro opposti, siccome è stato dichiarato: "*Questa è la forma sattvica; quella tamasica è il suo contrario*" (strofe 28). I modi d'essere, in conclusione, sono otto: virtú, conoscenza, distacco e potere, oltre a non virtú, ignoranza, attaccamento e mancanza di potere. Questi otto modi, dove risiedono? "*Essi risiedono nel senso.*" Il senso è la mente; essi dunque in questa si trovano. Ciò si disse nella strofe: "*la mente è determinazione, virtú, conoscenza*", eccetera (strofe 23). "*L'effetto*" è rappresentato dal corpo. "*L'embrione e tutto il resto*" hanno come fondamento il corpo, e son stati già definiti come "*nati da padre e madre*". Congiunto il semen col sangue, si producono attraverso la crescita l'embrione e tutto il resto, vale a dire i suoi successivi stati.[1] Gli stati poi dell'infanzia,

[1] I successivi stati dell'embrione indicati nel testo, ma non tradotti da me, sono i primi due: il *budbuda* cioè l'embrione fino al quinto giorno e il *māṃsapeśī* che è l'embrione tra l'ottavo e il quattordicesimo giorno.

della giovinezza, della vecchiaia si svolgono come prodotti dei succhi del cibo e delle bevande. Per ciò son detti risiedere nell'effetto, nel senso che son causati dal fruire oggetti quali il cibo e il resto. Si illustra ora quanto fu sopra dichiarato: "*attraverso la loro connessione con gli strumenti e i loro effetti*" (strofe 42).

44

Dalla virtú la salita verso l'alto, dalla non virtú la discesa, dalla conoscenza l'emancipazione, dal suo contrario il legame.

"*Dalla virtú la salita.*" Strumento per l'ascesa è dunque la virtú. Con le parole "*verso l'alto*" si vuol fare riferimento alle otto regioni rispettivamente di Brahma, di Prajāpati, di Soma, di Indra, dei Gandharva, degli Yakṣa, dei Rakṣasa e dei Piśāca;[1] in queste va il corpo sottile. Lo strumento per trasmigrare nei corpi di animali domestici e selvaggi, uccelli e rettili e negli esseri immobili è invece la non virtú. Inoltre "*dalla conoscenza l'emancipazione*". L'emancipazione è nella conoscenza dei venticinque princípi o, altrimenti detto, attraverso lo strumento della cono-

[1] Brahma, Prajāpati, Soma e Indra, sono quattro tra le piú ragguardevoli divinità, segnatamente del mondo vedico; i Gandharva, specie nell'epica, rappresentano i musici celesti, gli Yakṣa costituiscono una classe di esseri semidivini per lo piú benevoli e inoffensivi, i Rakṣasa e i Piśāca sono demoni.

scenza si consegue la liberazione. Allora il corpo sottile viene meno e quello che resta è il sommo atman. "*Dal suo contrario il legame.*" Cioè lo strumento è qui l'ignoranza mentre l'effetto è il legame; il quale può essere legame relativo alla natura, legame relativo ai "*prodotti di essa*" e legame relativo alle pratiche rituali. Tutto questo si esporrà in seguito. "*Colui che è legato — come è stato detto — coi legami naturale, prodotto e rituale da null'altro può esser liberato.*"

Ci sono poi altri strumenti:

45

Dal distacco la dissoluzione nella natura; dall'attaccamento appassionato la trasmigrazione; dal potere la mancanza di ostacoli; dal contrario di questa l'effetto opposto.

Consideriamo un uomo che, pur possedendo il distacco, sia privo della conoscenza dei princípi. Appunto in forza di questo distacco accompagnato da ignoranza si verificherà la dissoluzione nella natura: allorché muore, cioè, si dissolve negli otto princípi produttivi, la natura, la mente, il senso dell'io e i cinque elementi sottili e non consegue la liberazione. Onde nuovamente riprende a trasmigrare. Per quanto concerne l'attaccamento appassionato, esso si esprime cosí: "Io sacrifico; io offro doni rituali al fine di godere in que-

sto e nell'altro mondo gioie umane e celesti"; perciò da tale "*attaccamento appassionato*", la trasmigrazione. "*Dal potere*", poi, "*la mancanza di ostacoli*". Il potere è ottuplice e comprende il potere di rimpiccolirsi a volontà e tutti gli altri. Da questo strumento che è il potere, discende, come suo effetto, la mancanza di ostacoli; effetto che si estende fino alle regioni di Brahma, eccetera. Infine: "*dal contrario di questa l'effetto opposto*" significa il contrario di questa mancanza di ostacoli, cioè la presenza di ostacoli. Difettando il potere, sorgono ostacoli d'ogni parte.

Sono stati cosí spiegati i sedici strumenti con i relativi effetti. In che consiste la loro natura?

46

Questa è creazione della conoscenza e prende il nome di impedimento, incapacità, contentamento e ottenimento. A motivo poi del conflitto che nasce tra gli elementi costitutivi per il loro reciproco squilibrio, le differenti forme di tale creazione diventano cinquanta.

L'insieme dei sedici strumenti con i loro effetti, che sopra è stato spiegato, viene qui definito come "*creazione della conoscenza*". Conoscenza sta per mente, come si è visto nella strofe "*La mente è determinazione, virtú, conoscenza*", eccetera. Tale creazione della mente è quadruplice: "*Im-*

pedimento, incapacità, contentamento e ottenimento." L'impedimento è il dubbio cioè l'ignoranza; il che si ha quando, ad esempio, un uomo vedendo un palo è in dubbio se si tratti di un palo o di un essere umano. Siamo di fronte a incapacità allorché, pur avendo bene osservato il palo, egli non riesce a rimuovere il dubbio. Il contentamento, poi, che viene al terzo posto, si ha quando una persona non vuole né dubitare né saper nulla intorno a quel palo, dicendo: "che ce ne importa"? Quarto è l'ottenimento: quando un individuo, avendo i sensi in uno stato di beatitudine, scorge sul palo un rampicante o un uccello, allora si verifica per questo l'ottenimento della conoscenza che si tratta di un palo. "*A motivo poi*", eccetera; cioè a causa dello squilibrio tra *sattva, rajas* e *tamas*; ond'è che qui prevale il *sattva,* — *rajas* e *tamas* rimanendo inoperosi, — qui predomina il *rajas*, qui il *tamas*.

Sono adesso descritte le diverse forme di tale creazione.

47

Cinque sono le forme dell'impedimento, ventotto le forme dell'incapacità, dovuta a deficienze dei sensi; il contentamento è poi di nove tipi; ottuplice è infine l'ottenimento.

Le "*cinque forme dell'impedimento*" sono: te-

nebra, offuscamento, grande offuscamento, buio, buio cieco. Le loro forme saranno spiegate tra poco. "*Ventotto le forme dell'incapacità, dovute a deficienze dei sensi*": anche questo verrà spiegato. "*Il contentamento è poi di nove tipi*": sono proprie dello *yogin* le varie conoscenze naturate di *rajas*. "*Ottuplice è infine l'ottenimento.*" Le varie conoscenze pervase da *sattva* sono altresí peculiari dello *yogin*. Tutto questo sarà spiegato per ordine.

Segue adesso una descrizione delle forme dell'impedimento.

48

Le forme della tenebra e dell'offuscamento sono otto; del grande offuscamento esistono dieci tipi; del buio poi, e del buio cieco si dànno diciotto tipi.

"*Le forme della tenebra sono otto.*" La dissoluzione finale si distingue in virtú dell'ignoranza. Qualora uno si dissolva negli otto princípi produttivi, vale a dire natura, mente, senso dell'io ed elementi sottili e, cosí essendo immerso, pensi "*Io sono liberato*", si ha allora la tenebra. "*Le forme dell'offuscamento*" sono altresí otto. A causa dell'attaccamento agli otto poteri, gli dèi come Indra, eccetera non conseguono la liberazione; e allorché quei poteri vengono meno essi

riprendono a trasmigrare: ecco le otto forme di offuscamento. "*Del grande offuscamento esistono dieci tipi.*" Suono, tatto, colore, sapore e odore, tali oggetti, in quanto veicolo di piacere, sono peculiari degli dèi e rappresentano altresí gli oggetti propri degli uomini. In relazione a questi dieci nasce dunque il grande offuscamento. "*Del buio si dànno diciotto tipi.*" Infatti gli otto poteri piú i dieci oggetti pertinenti alla vista e all'udito[1] fanno diciotto; dal rallegrarsi della loro pienezza e dal rattristarsi del loro scemare nascono i diecí tipi di buio. Inoltre come gli otto poteri e i dieci oggetti pertinenti alla vista e all'udito concorrono a determinare il buio, cosí anche "*del buio cieco si dànno diciotto tipi*". Questo si ha allorché una persona, morendo nel pieno godimento del piacere o decadendo dagli otto poteri, prova un grande dolore. Allora nascerà appunto il buio cieco. Sicché le cinque forme di impedimento, cioè la tenebra e le altre, sono state divise singolarmente fino ad arrivare a sessantadue. Vengono spiegate ora le differenti forme dell'incapacità.

49

I difetti degli undici sensi insieme con quelli della mente sono definiti come incapacità.

[1] Mi attengo alla lettera: *dṛṣṭānuśravika*. Altri però rende: umani e divini.

I diciassette difetti della mente sono dovuti al contrario della soddisfazione e dell'ottenimento.

"*Ventotto le forme dell'incapacità, dovute a deficienza dei sensi*" come sopra si è visto. I difetti degli undici sensi sono la sordità, la cecità, la paralisi, la perdita del gusto, la perdita dell'olfatto, l'esser muti, l'esser mutili, l'esser zoppi, l'impotenza e la follia. "*Insieme con quelli della mente.*" Con i difetti della mente le differenti forme di incapacità sono ventotto. "*I diciassette difetti della mente.*" Questi diciassette difetti provengono dall'inverso del contentamento e dell'ottenimento. Le forme di contentamento sono nove, quelle di ottenimento otto; insieme con il contrario di queste, i difetti degli undici sensi formano l'incapacità che è appunto di ventotto tipi. "*Sono dovuti al contrario della soddisfazione e dell'ottenimento.*" Tale è appunto l'ordine delle forme che è da seguire. Si passa adesso ad esporre i nove tipi di contentamento.

50

I nove tipi di contentamento sono stabiliti essere i seguenti: quattro interni, cioè la natura, gli strumenti, il tempo, la buona sorte e i cinque esterni, ossia quelli dovuti all'astinenza dagli oggetti dei sensi.

"Quattro interni." "Interno" qui vale *"che risiede nel proprio sé."* Essi sono la natura, gli strumenti, il tempo e la buona sorte. Esaminiamo ciò che viene chiamato *"la natura"*: sia dato, ad esempio, un uomo che sa della natura e sa del suo esser provvista o no di elementi costitutivi; se si accontenta di conoscere la natura e i suoi effetti, allora non conseguirà la liberazione: tale è il contentamento della natura. Si veda quindi ciò che è chiamato *"gli strumenti"*: se un uomo, non conoscendo i venticinque princípi, si provvede degli strumenti di ascesi e ritiene di raggiungere la liberazione grazie a un triplice bastone, ad un vaso e al desiderio di conoscere,[1] egli al contrario, non la raggiungerà: tale il contentamento degli strumenti. Adesso il contentamento del tempo: allorché uno dice: "La liberazione arriverà col tempo" e anche: "A che pro lo studio dei vari princípi?", allora si ha il contentamento del tempo; il quale preclude la liberazione. Quando infine si pensa di poter ottenere la liberazione grazie alla buona sorte abbiamo il contentamento della buona sorte. Onde si è visto il contentamento quadruplice. *"E cinque esterni ossia quelli dovuti all'astinenza dagli oggetti dei sensi."* Ci si allontana da quanto è suono, tatto, colore,

[1] Secondo il *Sanskrit Wörterbuch* del Böhtlingk la parola *vividikā* che compare in questo passaggio di Gauḍapāda sta per *vividiṣā*, uguale a *vivitsā* che significa desiderio di conoscere.

sapore e odore vedendo come tutto ciò comporti guadagno, conservazione, distruzione, attaccamento e violenza. In vista del proprio benessere bisogna curare il bestiame, commerciare, accettar doni, rendere omaggio: onde il guadagno è dolore. Dal conservare poi quanto si è guadagnato proviene infelicità. La fruizione di qualche cosa ne comporta la distruzione: ecco perciò l'infelicità della distruzione. Se poi si è attaccati ai godimenti, non ci sarà pace per i sensi, il che costituisce la macchia dell'attaccamento. La macchia della violenza, infine, è che non può darsi fruizione senza uccidere esseri viventi. Perciò i cinque tipi di contentamento risultano dall'astinenza dai cinque oggetti di fruizione: a questa si giunge in considerazione dei danni del guadagno eccetera. Tali sono dunque "*i nove tipi di contentamento*" secondo le differenti forme interne ed esterne. In altre opere essi sono cosí chiamati: acqua che lubrifica, acqua che si muove, acqua che scorre, acqua di lago, acqua che penetra, acqua facile ad attraversare, acqua che zampilla, acqua trasparente, acqua somma e pura.[1] I difetti della mente consistono in questi tipi di contentamento invertiti che vengono a costituire le differenti forme dell'incapacità; e in virtú di

[1] Tale la traduzione in cinese di Paramārtha dei nove nomi dati dal testo: *ambha, salilam, oghaḥ, vṛṣṭi, sutamaḥ, pāram, sunetram, nārikam, anuttamāmbhasikam.*

tale inversione, i difetti della mente sono chiamati "*il contrario dell'acqua che lubrifica*"... eccetera.

51

Gli otto ottenimenti sono il ragionamento, l'istruzione orale, lo studio, la triplice soppressione del dolore, l'acquisto di amici e la liberalità. Quelli sopramenzionati (impedimento, incapacità e contentamento) sono il triplice uncino rispetto all'ottenimento.

"*Il ragionamento.*" Lo constatiamo allorché uno continuamente si chiede: qual è la verità su questa terra? Quale il futuro? Quale il sommo bene? Mediante che cosa realizzerò il mio scopo? Cosí pensando sorge la conoscenza che l'anima è distinta dalla natura, che la mente altresí è cosa distinta, cosí come lo sono il senso dell'io, gli elementi sottili, i sensi e i cinque elementi grossi. Nasce in tale modo la conoscenza dei princípi mercé della quale si consegue la liberazione. Il primo degli ottenimenti è dunque chiamato "*ragionamento*". Dalla scienza ricevuta per istruzione orale viene la conoscenza concernente la natura, l'anima, la mente, gli elementi sottili, i sensi e i cinque elementi grossi; conoscenza che comporta la liberazione. Questo l'ottenimento noto col nome di "*istruzione orale*".

Il terzo ottenimento è lo *"studio"*, dei Veda e delle altre scritture, che ci conduce alla conoscenza dei venticinque princípi, foriera di salvezza. *"La triplice soppressione del dolore."* Al fine di sopprimere il triplice dolore, cioè l'interno, l'esterno e il divino si ricorre a un maestro: col suo insegnamento otterremo la liberazione. Questo è il quarto ottenimento; esso è da dividersi in tre per il fatto che il dolore è triplice. Pertanto si arriva a sei ottenimenti. *"L'acquisto di amici."* Ci si può liberare mediante la conoscenza appresa da un amico, tale il settimo ottenimento. *"La liberalità."* Se per esempio si aiutano gli asceti procurando loro abitazioni, farmaci, bastoni a tre punte, ciotole, cibo, vestiti e altro, si ottiene da questi la conoscenza e quindi la liberazione. Tale è, infine, l'ottavo ottenimento. In altre opere troviamo, per questi ottenimenti, i seguenti nomi: attraversamento, buon attraversamento, attraversamento totale, gioia, grande gioia, gioia piena, felicità, felicità universale.[1] I difetti della mente che risultano dall'inversione di tali ottenimenti sono inclusi nell'incapacità. Le differenti forme di incapacità, dunque, son state dette essere ventotto. Esse consistono nei difetti della mente insieme con gli undici difetti dei sensi. I difetti

[1] Anche qui si è seguíta la traduzione di Paramārtha. I termini sanscriti sono: *tāra, sutāra, tāratāra, pramoda, pramudita, pramodamāna, ramyaka, sadāpramudita.*

della mente sono diciassette e cioè i nove che risultano dal contrario del contentamento e gli otto risultanti dall'inverso dell'ottenimento. Aggiunti a questi, i difetti dei sensi formano le ventotto differenti forme di incapacità che piú sopra si enunciarono. Abbiamo dunque esposto le differenti forme di impedimento, incapacità, contentamento e ottenimento. Inoltre "*quelli sopramenzionati sono il triplice uncino rispetto all'ottenimento*". Impedimento, incapacità e contentamento che sono esposti prima dell'ottenimento sono il triplice uncino. A quel modo che l'elefante, governato dall'uncino, viene soggiogato, non diversamente la gente, governata da impedimento, incapacità e contentamento, incorre nell'ignoranza. È per questa ragione che, abbandonato tutto questo, solo l'ottenimento è da perseguirsi. Dall'ottenimento la conoscenza; da questa la liberazione. Ora poi "*Il corpo sottile* — come è stato detto — *è impregnato dei modi di essere*" (strofe 40); cioè gli otto modi di essere quali la virtú e gli altri, che sono modificazioni della mente e che ulteriormente si modificano in impedimento, incapacità, contentamento e ottenimento: tutto ciò è stato descritto. Questa è la creazione della conoscenza che va sotto il nome di "*modi di essere*". Il corpo sottile è stato anche detto essere creazione degli elementi sottili avente come termine i quattordici generi di creature. Ora dal

momento che il fine dello spirito può raggiungersi con una sola creazione, a che servono due creazioni? A questo viene risposto:

52

Non può darsi corpo sottile senza modi di essere; né può esserci sviluppo dei modi di essere senza corpo sottile. Cosicché si svolgono due creazioni: l'una detta del corpo sottile; l'altra detta dei modi di essere.

"*Senza modi di essere*" cioè senza quella che è stata detta una creazione della conoscenza non può darsi corpo sottile, ossia la creazione degli elementi sottili. Poiché infatti ogni nuovo corpo si ottiene in base agli impulsi carmici [1] via via precedenti. "*Senza corpo sottile*", cioè senza la creazione degli elementi sottili, non può esserci sviluppo dei modi di essere; e questo per il fatto che la virtú e gli altri modi non possono conseguirsi senza la presenza del corpo grosso e sottile.

[1] La parola "*karma*", a prescindere dagli altri significati che le sono propri, sta generalmente ad indicare la legge di causalità morale. In virtú di tale legge tutto quanto facciamo, pensiamo e desideriamo matura e fruttifica determinando le nostre esistenze successive. Fine dell'asceta è perciò quello di interrompere la trasmigrazione distruggendone la causa, cioè l'accumulo carmico. Gli impulsi carmici, di cui qui si fa cenno e che verranno partitamente trattati nelle strofe 67 e 68, concorrono alla formazione di ogni nuovo corpo determinandolo in tutte le sue caratteristiche psico-fisiche.

Il fatto poi che questi due (cioè modi di essere e corpo sottile) stiano fra loro in rapporto di dipendenza reciproca, come il seme e il germoglio, non è una incongruenza in primo luogo perché la creazione è senza principio; in secondo luogo perché, anche se vari individui dipendono dalle loro rispettive classi, non sono perciò in rapporto di reciproca indipendenza.[1] "*Cosicché si svolgono due creazioni*": l'una detta del corpo sottile dissolubile, l'altra detta dei modi di essere. Poi:

53

La creazione divina è ottuplice, di cinque tipi la creazione animale, quella umana unica. Tale, in breve, la creazione.

Troviamo otto forme nella creazione "*divina*": cioè le forme che rispettivamente competono a Brahma, Prajāpati, Soma, Indra, Gandharva, Yakṣa, Rakṣasa e Piśāca. Animali domestici e selvaggi, uccelli, rettili ed esseri immobili: questa la creazione animale, di cinque tipi. Esiste poi un unico genere umano. Questi sono dunque i quattordici generi di creature.

I tre elementi costitutivi pervadono i tre mondi. Ora è detto quale di essi soverchi e dove.

1 Il testo a questo punto è probabilmente corrotto: onde al posto di *tattajjātīyā°* è forse da leggere *tattajjātīnam°* o *tattajjāti°*.

54

In alto predomina il sattva; *in basso la creazione è dominata dal* tamas; *nel mondo intermedio la prevalenza è del* rajas: *cosí da Brahma fino a un tronco.*

"*In alto*" — intendendo le otto regioni degli dèi — "*predomina il* sattva", cioè il *sattva* è la cosa piú grande e sulle altre sopravvale; sono presenti altresí il *rajas* e il *tamas*. "*In basso la creazione è dominata dal* tamas." Dagli animali domestici fino agli esseri immobili la creazione è pervasa dal *tamas* in stato di emergenza; non mancano il *rajas* e il *sattva*. "*Nel mondo intermedio*", cioè nella creazione umana, predomina il *rajas*, essendovi anche *sattva* e *tamas*; per questo tra gli uomini abbonda il dolore. "*Da Brahma fino a un tronco*": cioè da Brahma sino agli esseri immobili. Sicché, in conclusione, noi abbiamo sedici differenti forme di creazione prodotte dalla natura: la creazione disgiunta dagli elementi, la creazione degli elementi sottili, la creazione dei modi di essere, la creazione degli elementi grossi e, infine, le creazioni divine, animali e umane.

55

Colà l'anima, che è senziente, patisce il dolore prodotto dalla vecchiaia e dalla morte, fino al ve-

nir meno del corpo sottile; da questo, per sua natura, sorge il dolore.

"Colà" vale "negli dèi, negli uomini e negli animali"; è l'anima senziente che prova "*il dolore prodotto dalla vecchiaia e dalla morte*", non la natura o la mente o il senso dell'io o gli elementi sottili o i sensi o gli elementi grossi. Ora per quanto tempo — ragiona l'autore — l'anima patisce il dolore? "*Fino al venir meno del corpo sottile.*" La mente e gli altri princípi, essendo penetrati dal corpo sottile, qui, in esso, si manifestano. Essi non vengono meno fino a quando dura questo corpo di trasmigrazione. Fino a quel momento, in breve, l'anima patisce il dolore prodotto dalla vecchiaia e dalla morte nei tre piani di esistenza. Al cessare del corpo sottile sopravviene la liberazione e con la liberazione si dilegua il dolore. Ma in virtú di che cosa il corpo sottile viene meno? Mediante la conoscenza dei venticinque princípi, che comporta la distinzione tra natura e anima. In forza di una conoscenza che si manifesta cosí: questa è la natura, questa la mente, questo il senso dell'io, questi i cinque elementi grossi; l'anima, a sua volta è distinta da tutti questi; in forza, dico, di tale conoscenza il corpo sottile cessa di esistere e si perviene alla liberazione.

Si dichiara adesso quale sia lo scopo dello sforzo della natura.

56

Sicché questo sforzo in quanto vien fatto dalla natura, a cominciare dalla mente fino agli elementi grossi specifici, avviene per la liberazione di ogni singola anima cioè a vantaggio di un altro, pur sembrando avvenire per il proprio.

La parola "*sicché*" ha valore conclusivo. Questo sforzo si svolge "*a cominciare dalla mente fino agli elementi grossi specifici*". Infatti dalla natura viene la mente, dalla mente il senso dell'io, dal senso dell'io gli elementi sottili e gli undici sensi, dagli elementi sottili gli elementi grossi. Questo sforzo appunto avviene "*per la liberazione di ogni singola anima*" vale a dire che lo sforzo è diretto ad ogni anima che abbia assunto natura divina, umana o animale. E come? Esso avviene "*a vantaggio di un altro pur sembrando avvenire per il proprio*". La natura è simile a quegli che, accantonato il proprio interesse, si dedica a quello dell'amico. L'anima, a sua volta, non rende alla natura nessun bene in cambio. E anche se la natura appare agire per il proprio vantaggio, non agisce in realtà per sé, ma per quello altrui. Il vantaggio consiste nell'apprensione degli oggetti dei sensi quali il suono e tutto il resto e nell'apprendere la distinzione tra gli elementi costitutivi e l'anima; poiché nei tre mondi le anime vanno prima fatte convenire con gli oggetti dei sensi, il suono, ecce-

tera e, successivamente, se ne deve suscitare la liberazione. "La natura — come fu detto — è come un vaso: compiuto il fine dell'anima, viene meno." A questo punto si potrebbe obiettare che la natura è insenziente e l'anima senziente. Ora come può darsi un'attività della natura simile a quella di un essere senziente e come può essa pensare: "nei tre mondi le anime vanno fatte prima convenire con gli oggetti dei sensi, il suono, eccetera e, successivamente, se ne deve suscitare la liberazione"? Questo, rispondiamo, è vero; però anche per esseri insenzienti si vede una certa attività. Onde l'autore spiega:

57

A quel modo che il latte insenziente funziona in vista della crescita del vitello, cosí la natura funziona in vista della liberazione dell'anima.

Infatti come l'erba o altro mangiata dalla vacca e trasformata in latte produce la crescita del vitello e, cresciuto questo, cessa dalla sua funzione, non altrimenti la natura insenziente "*funziona per la liberazione dell'anima*".

Inoltre:

58

L'immanifesto agisce per liberare l'anima non diversamente dalla gente comune che si adopera allo scopo di soddisfare il desiderio.

Come la gente, nei rispetti di qualcosa che è oggetto di cupidigia, "*si adopera allo scopo di soddisfare il desiderio*" nel senso che, ad esempio, va e viene, e, fatto il da farsi, non agisce piú, similmente la natura "*per liberare l'anima*" cessa dall'azione dopo aver compiuto il fine dell'anima che è duplice, consistendo vuoi nella fruizione degli oggetti dei sensi, vuoi nell'apprensione della differenza che corre tra anima e natura.

E ancora:

59

Come la danzatrice smette di danzare dopo essersi mostrata al pubblico, cosí la natura cessa la sua attività essendosi manifestata all'anima.

"*Come la danzatrice*", avendo mostrato al pubblico episodi accompagnati da musiche e canti insieme con sentimenti estetici quali l'erotico eccetera e le loro rispettive basi rappresentate dalla vicenda[1] eccetera, "*smette di danzare*" compiuto

[1] Il *rasa* qui tradotto con "sentimento estetico" indica in generale l'esperienza o godimento estetico. In teatro appunto la finzione scenica è percepita come *rasa* dallo spettatore; *bhāva* indica il sentimento ordinario che funge da base a quello estetico. Per

il proprio dovere, egualmente la natura, mostratasi all'anima secondo le differenti forme della mente, del senso dell'io, degli elementi sottili e degli elementi grossi, smette la sua attività. Viene spiegato ora quale sia la causa di questo venir meno della natura.

60

La natura che è generosa e provvista degli elementi costitutivi,[1] *con innumerevoli mezzi, senza alcun beneficio per sé, compie l'utile dell'anima che è sprovvista degli elementi costitutivi* e *non la ricambia in nulla.*

"*Con innumerevoli mezzi*" la natura si dimostra generosa nei riguardi dell'anima "*che non la ricambia in nulla*". E come? Attraverso le forme divine, umane e animali, attraverso le forme del piacere, del dolore e dell'offuscamento, attraverso gli oggetti dei sensi, quali sono il suono e tutti gli altri. E cosí, manifestatasi con innumerevoli mezzi, la natura, dopo aver cosí discriminato: "questo sono io e questo sei tu", viene meno. Onde essa compie l'utile dell'anima "*senza alcun beneficio per sé*". Simile in questo a quel

questo argomento, cfr. *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, Roma, I.S.M.E.O. 1956 e *L'Essenza dei Tantra*, in questa stessa collezione (p. 317), a cura di Raniero Gnoli.

[1] In questo caso è implicito nella parola *guṇa*, tradotta con "elemento costitutivo", anche il significato piú generale di "qualità".

generoso che fa del bene a tutti senza bramare nulla in cambio per sé. Talché la natura compie il fine dell'anima disinteressatamente.

È stato detto che (la natura) cessa la sua attività essendosi manifestata all'anima. Ma dopo — ci si chiede — che fa?

61

Nulla, a mio vedere, è piú sensibile della natura; la quale, non appena è conscia di essere stata vista, non si porge piú allo sguardo dell'anima.

A questo mondo "*a mio vedere nulla è piú sensibile della natura*". Per cui se ne ricava che essa è a vantaggio di un altro, tale è l'idea che io ho. Come mai? Poiché la natura, una volta vista da questa anima, "*non si porge piú allo sguardo dell'anima*", cioè diviene, nei suoi riguardi, invisibile. Passiamo ora ad esaminare la sensibilità. Alcuni ritengono che la causa sia Dio: "La creatura ignorante è senza speranza per quanto concerne il suo dolore e la sua gioia; va in cielo o all'inferno spinta da Dio." [1] Altri considerano come causa la natura propria: "In virtú di che cosa il cigno è bianco e il pavone variegato?" Soltanto — cosí rispondono — per sua natura. A questo proposito, i maestri del Sāṃkhya obiettano: come è possibile che le creature, le quali sono provviste degli

[1] *Mahābhārata*, III, 30, 88.

elementi costitutivi, siano create da Dio che ne è privo, o dall'anima che ne è altrettanto priva? Onde la causalità appartiene alla stessa natura. Cosí come da filo bianco si trae solo stoffa bianca e dal nero solo stoffa nera, analogamente i tre mondi, ai quali ineriscono i tre elementi costitutivi, discendono dalla natura che di essi è essenziata. Essendo Dio privo degli elementi costitutivi non è possibile, dunque, che i mondi, ai quali viceversa sono connaturati i tre elementi costitutivi, nascano dai lui. Col che è illustrata anche la possibilità che ad esser causa sia l'anima. Altri ancora tengono per causa il tempo: *"Il tempo* — fu detto — *matura gli esseri; il tempo distrugge il mondo; il tempo veglia mentre gli altri dormono; il tempo non si può superare."* In realtà, si risponde, esistono solo tre categorie: il manifesto, l'immanifesto e il conoscente. In queste rientra anche il tempo, in quanto è da intendersi come manifesto. La natura, come quella che tutto produce, sarà altresí causa del tempo. Nella natura perciò, si risolve anche la natura propria. Né la natura propria né il tempo, quindi, rappresentano la causa: la natura è l'unica causa e non se ne dà altra all'infuori di essa. *"Non si porge piú allo sguardo dell'anima."* Perciò *"a mio vedere"* non c'è altra causa, come Dio o altro, che sia piú sensibile cioè piú gentile della natura. Se poi si insistesse asserendo che è tut-

tavia d'uso corrente a questo mondo dire che l'anima si libera e che l'anima trasmigra, rispondiamo:

62

Perciò nessun'anima è legata o liberata né trasmigra. Non è altro che la natura, con i suoi molteplici stadi, ad esser legata o liberata o a trasmigrare.

Perciò l'anima "*non è legata o liberata né 'trasmigra'* "; in quanto che è soltanto la natura "*con i suoi molteplici stadi*" cioè esseri umani, divini e animali "*ad essere legata o liberata o a trasmigrare*" nelle sue specifiche forme di mente, senso dell'io, elementi sottili, sensi ed elementi grossi. Ora, atteso che la trasmigrazione serve ad ottenere quanto in precedenza non si era ottenuto, per quale motivo l'anima, libera di per se stessa e onnipervadente com'è, dovrebbe trasmigrare? In realtà — si risponde — si va dicendo "l'anima trasmigra", "l'anima è legata", "l'anima è liberata" poiché manca un'esatta notizia della trasmigrazione. Per via della conoscenza della distinzione tra anima e natura si manifesta il vero essere dell'anima; la quale, dopo essersi manifestata, diviene sola, pura, libera e stabilita nella sua propria natura. Ma — si dirà — se dell'anima non si dà legame, non se ne darà nemmeno la liberazione.

Al che si replichi: è soltanto la natura che lega o libera se stessa. Dato che, ovunque esista il corpo sottile composto degli elementi sottili e dei tre sensi interni, questo è vincolato dal triplice legame: "*Colui che è legato* — come è stato detto — *dal legame naturale, prodotto e rituale da null'altro può essere liberato.*" A tale corpo sottile inerisce sia il vizio sia la virtú. Ora come avviene che la natura sia vincolata, la natura sia liberata, la natura trasmigri? Ecco:

63

La natura lega se stessa da se medesima per via di sette forme; per mezzo poi di un'unica forma si libera, compiendo cosí il fine dell'anima.

"*Per via di sette forme*" le quali sono: virtú, distacco, potere, vizio, ignoranza, attaccamento e mancanza di potere. Con queste forme la natura lega se stessa da se medesima. Pensando poi che il fine dell'anima va compiuto essa libera se stessa in virtú dell'unica forma della conoscenza.

In che modo tale conoscenza si suscita?

64

Cosí, grazie all'esercizio sui princípi nasce una conoscenza la quale, atteso che (uno si dice): "Io non sono; nulla è mio; questo non sono io",

è totale: questa conoscenza, non dandosi errore, risulta, unica e pura.

"Cosí" cioè col procedimento già detto, *"grazie all'esercizio"* della meditazione sui venticinque princípi, uno riflette: "questa è la natura, questa l'anima, questi sono i cinque elementi sottili, questi i sensi e gli elementi grossi; in virtú di tutto ciò, dico, sorge la conoscenza dell'anima". *"Io non sono"*, io non esisto come io; *"nulla è mio"* cioè il corpo non è mio essendo il corpo una cosa ed io un'altra. *"Questo non sono io"*, sono privo, cioè, del senso dell'io, e la conoscenza sarà perciò completa. *"E che, non dandosi errore, risulta pura e unica"*, nel senso che essa soltanto e non altri è causa di liberazione. Perciò *"sorge"* cioè si manifesta *"la conoscenza"* che è la conoscenza dei venticinque princípi da parte dell'anima. Giunta a tale conoscenza, che fa l'anima?

65

In virtú di ciò l'anima, che se ne sta raccolta in se stessa al proprio posto come uno spettatore, vede la natura che ha cessato di essere produttiva e che risulta svincolata dalle sette forme per avere alfine compiuto il fine dell'anima.

"In virtú di ciò" significa in virtú di quella conoscenza che è pura e unica; *"in virtú di questa"* l'anima vede la natura. Come uno spettatore "se

ne sta raccolta in se stessa al proprio posto", come, cioè, uno spettatore di teatro che dal suo posto vede una danzatrice. E come si presenta la natura? Come quella "*che ha cessato di essere produttiva"*, che ha cioè cessato di avere come effetti la mente, il senso dell'io, eccetera "*e che risulta svincolata dalle sette forme per avere alfine compiuto il fine dell'anima"*, giacché essa ha infatti compiuto entrambi i fini dell'anima. L'anima vede la natura svincolata dalle sette forme, cioè da quelle forme — la virtú e le rimanenti — per mezzo delle quali la natura lega se stessa.

66

(L'anima), una, è indifferente come uno spettatore di teatro; (la natura), una, cessa la sua attività, quando sa di essere stata vista. Malgrado il contatto esistente tra i due, non sussiste movente alla creazione.

"*(L'anima), una, è indifferente come uno spettatore di teatro."* La parola "*una*" applicata all'anima vuol dire "*pura e liberata*". "*Quando sa di essere stata vista"*, smette la sua attività la natura, che è "*una*" nel senso che essa è la causa sola e prima dei tre mondi; non può darsi una seconda natura, poiché solo con diversi corpi si possono avere diversi generi. Sicché, cessata l'attività della natura nei rispetti dell'anima, pur

dandosi tra di essi un contatto a causa della loro onnipervadenza, non c'è tuttavia creazione che sia determinata da tale contatto. "*Malgrado il contatto*" risultante dallo loro onnipervadenza "*non sussiste movente alla creazione*", avendo ormai la creazione portato a termine il suo scopo. Duplice è infatti il movente della creazione: l'apprensione degli oggetti dei sensi, quali il suono e tutti gli altri e l'apprensione della differenza tra gli elementi costitutivi e l'anima. Allorché entrambi questi scopi sono stati raggiunti non c'è piú movente per la creazione o meglio per una nuova creazione. Come il rapporto tra creditore e debitore è in funzione del pagamento del denaro e, saldato il debito, pur sussistendo un legame tra loro, non rimane alcun vincolo d'interesse, allo stesso modo non c'è piú alcun movente per la natura e l'anima. Infine, si potrebbe domandare: Se è vero che, sorta la conoscenza, ne consegue la liberazione dell'anima, per quale motivo accade che io non la ottenga?

67

Ottenuta la perfetta conoscenza, la virtú e le altre forme divengono improduttive, tuttavia per effetto degli impulsi carmici il corpo permane ancora, cosí come accade col movimento della ruota.

Infatti accade che anche essendo ottenuta la

conoscenza dei venticinque princípi, pure, *"per effetto degli impulsi carmici"* per uno *yogin "il corpo permane ancora"*. E in che modo questo si verifica? *"Cosí come accade col movimento della ruota"*, cioè cosí come accade al vasaio il quale, avendo messo in moto la sua ruota, modella il vaso ponendo una massa d'argilla sopra questa ruota, e, fatto il vaso, mette da parte la ruota che gira ancora per gli impulsi precedenti. *"Ottenuta la perfetta conoscenza"*, vale a dire per quegli in cui è sorta la perfetta conoscenza, *"la virtú e le altre forme divengono improduttive"*, cioè le sette forme vincolanti sono bruciate dalla perfetta conoscenza. Come dei semi bruciati dal fuoco non possono germogliare, non altrimenti queste forme vincolanti, quali la virtú e le altre sono rese impotenti. Allorché tali forme divengono improduttive il corpo, a causa degli impulsi carmici, permane ancora. Ma perché — ci si chiede — la perfetta conoscenza non distrugge altresí la virtú e il vizio della vita presente? Appunto perché sono presenti; sono comunque distrutte subito dopo. Tutto il *karma* futuro viene bruciato dalla conoscenza; cosí pure per quanto è compiuto dal corpo presente, qualora beninteso costui esegua le azioni rituali. Venuto meno il corpo, con l'eliminazione degli impulsi carmici è raggiunta la liberazione.

Di che genere è questa liberazione?

Avvenuta la separazione del corpo e avendo la natura, poiché il suo fine è compiuto, cessato l'attività, l'anima perviene all'isolamento assoluto e definitivo.

Distrutti tutti gli impulsi carmici generati dalla virtú e dal vizio, "*avvenuta la separazione del corpo e avendo la natura, poiché il suo fine è compiuto, cessato l'attività*", l'anima perviene all'isolamento "*assoluto*" cioè necessario e "*definitivo*", senza, cioè, ulteriori ostruzioni; per "*isolamento*" s'intende liberazione, dovuta appunto allo stato di astrazione dalla materia.

69

Questa segreta conoscenza intesa a compiere il fine dell'anima e nella quale sono considerate nascita, durata e dissoluzione degli esseri è stata rettamente esposta dal sommo veggente.

"*Il fine dell'anima*" è la liberazione; avendo ciò per iscopo "*questa segreta conoscenza... è stata rettamente esposta*" cioè giustamente spiegata "*dal sommo veggente*", il venerabile saggio Kapila; in tale conoscenza "*sono considerate*" cioè esaminate "*nascita, durata e dissoluzione*" ossia l'essere, l'apparire e il disparire degli esseri, dei prodotti della natura; dalla riflessione su di essi

si sviluppa la perfetta scienza che consiste in un conoscere discriminativo dei venticinque princípi. "Il *Sāṃkhya*, strumento di liberazione dal trasmigrare, è stato esposto da Kapila; esso consta di settanta strofe con il commento di Gauḍapāda."

70

Il saggio compassionevolmente trasmise questa dottrina ad Āsuri; egli, a sua volta la trasmise a Pañcaśikha il quale di molto l'ampliò.

71

Tale dottrina tramandata mediante la serie dei discepoli fu messa in strofe da Īśvarakṛṣṇa la cui nobile mente appieno conosceva il sistema filosofico.

72

Gli argomenti trattati in queste settanta strofe sono in tutto e per tutto quelli dell'intero *Ṣaṣṭitantra*, tolti i racconti didattici e le controversie con le altre scuole.